中央研究院近代史研究所集刊
第84期（民國103年6月），59-113
©中央研究院近代史研究所

「標準化」的帷幕之下：北京丫髻山的進香史（1696-1937）*

徐天基**

摘　要

通過碑刻、地方志、筆記小說、民間故事材料的比對分析，本文勾勒1696年至1937年北京丫髻山進香的變遷史，並作一人類學之考察；旨在用個案形式反思並回應華琛等人開創的「標準化」議題。從而提出「標準化」的事實與「聲稱標準化」的說辭應加以區分。縱觀丫髻山進香史，「聲稱正統」和「聲稱標準化」的實踐從未斷絕；相較之下，「標準化」的事實卻帶有極大的不連續性。權力等級的各個層次共同營造了一個「正統與標準化的帷幕」，貫穿於丫髻山的歷史中。皇室成員、權貴、婦女、旗人、漢人、香頭、香會等各個不同社會群體都介入丫髻山此一「闡釋的場域」（interpretive arena）中，用不同話語表達對於丫髻山進香的理解；甚至在誤識的基礎上，共同造就了一個「標準化的帷幕」。其在此過程中，由二律背反的兩種力量共同打造，一種是權力等級中高位自上而下的推廣，一種是低位自下而上的塑造，兩相作用，又都「聲稱正統」。正是在此一「標準化帷幕」之後，各個社會群體間永無止境的動態博弈和話語交融才得以發生；而共同編織了真實的中國宗教圖景。

關鍵詞：丫髻山娘娘（碧霞元君）、王二奶奶、四大門、進香、標準化的帷幕

* 本論文爲香港浸會大學中國傳統文化研究中心「蔡德允女士教學及研究基金」的資助項目，是中國國家社會科學基金項目資助計畫「北京民俗文化志・懷柔卷」（項目編號：05BSH030）的部份成果。部份內容曾於「華人宗教變遷與創新：媽祖與民間信仰國際研討會」報告。寫作中受惠於張珣、劉鐵梁及葉濤的寶貴建議，羅丹擔任中文稿的文字修訂，特此一併感謝。同時感謝本刊匿名評審中肯的修改意見。
收稿日期：2013年6月10日，通過刊登日期：2014年5月9日。

** 香港浸會大學中國傳統文化研究中心博士後研究員

一、序　論

1. 緣起

1980 年代以來，華琛（James L. Watson）提出的「標準化」（standardization）[1]模型既深且廣地影響西方學界對於中國帝制晚期文化的研究。華琛從神明象徵和儀式實踐兩個層面論述「文化標準化」在構建帝國晚期一致性文化之中的作用。在「文化標準化」的理想模型中，國家、菁英與普通民眾被置於一個縱向的框架之中，國家通過自上而下的力量，推行著一個「正統實踐」（orthopraxy）和象徵性的符號（結構而非內容），繼而實現文化的統合。

華琛對「神明標準化」、「儀式標準化」的論述爲研究中國帝制晚期文化提供一個基本的框架和視角，這也開啓一系列饒有趣味的議題。2007 年 1 月，在蘇堂棟（Donald S. Sutton）的組織下，《近代中國》（*Modern China*）以「華琛專號」的形式，刊載了康豹（Paul R. Katz）、宋怡明（Michael Szonyi）、彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）等人的文章。這些文章反思並修正華琛的「標準化」模型，提出「異端行爲的標準化」（heteropraxy）、「僞正統實踐」（pseudo-orthopraxy）、「聲稱標準化及正統實踐」（making claims about standardization and orthopraxy）等概念。[2]在 2008-2009 年間，以《歷史人類學學刊》爲平臺，科大衛（David Faure）、劉志偉與蘇堂棟又一次掀起了有關華

1　華琛對於文化標準化的論述主要呈現在他的三篇論文中，參見 James L. Watson, “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960-1960,” in David G. Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 292-325; James L. Watson, “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance,” in James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China* (Berkeley; London: University of California Press, 1988), pp. 4-19; James L. Watson, “Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China,” in Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, eds., *China's Quest for National Identity* (Ithaca: Cornell University Press, 1993), pp. 80-103.

2　「華琛專號」中刊登了五篇文章和一篇序論。這些作者基於各自的研究專長，重新解讀了華琛有關「文化標準化」的大膽假設。參見 *Modern China* 卷 33 期 1（2007 年 1 月）的系列文章。

琛「標準化」理論的爭議。[3]

雙方爭論的主要焦點可以概括爲：「標準化」的歷史進程在多大程度上實現文化的大一統？這個「標準化」或「大一統」僅僅是一個表象還是具有實在的內容？事實上，這場論爭的雙方雖然都注意到這樣一個事實：國家有國家的正統，地方有地方的正統，但他們在國家與地方社會在此進程中孰重孰輕的問題上卻分道揚鑣。換言之，在標準化的進程中，自上而下／自下而上兩種動力模式哪個才是主流？

本文試圖以北京東部丫髻山的個案回應並且深化這個討論。皇室成員、權貴、婦女、旗人、漢人、香頭、香會等各個社會群體都介入到丫髻山這個「闡釋的場域」（interpretive arena）中。不同的社會群體用不同話語表達著自己對於丫髻山進香的理解，甚至在誤識的基礎上，共同造就了一個「標準化的帷幕」。[4]在此過程中，「標準化的帷幕」由二律背反的兩種力量共同打造，一種是權力等級中高位自上而下的推廣，一種是低位自下而上的塑造，兩者相互作用，又都在「聲稱正統」。[5]正是在這個「標準化帷幕」之後，各個社會群體間永無止境的動態博弈和話語交織才得以發生。可以說，「標準化的帷

3 有關這場爭論，詳見：科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，《歷史人類學學刊》，卷 6 期 1-2 合刊（2008 年 10 月），頁 1-21；蘇堂棟，〈明清時期的文化一體性、差異性與國家——對標準化與正統實踐的討論之延伸〉，《歷史人類學學刊》，卷 7 期 2（2009 年 10 月），頁 139-163；科大衛、劉志偉，〈對蘇堂棟教授的簡短回應〉，《歷史人類學學刊》，卷 7 期 2，頁 165-166。

4 本文中所使用的「帷幕」（canopy）一詞，異於彼得・貝格爾（Peter L. Berger）所使用的同名概念。在貝格爾的宗教社會學論著中，伴隨著人之「異化」的進程，社會經歷了外在化、客觀化、內在化的階段。宗教通過「神聖的帷幕」使社會制度和社會角色得以合理化。他認爲，「神聖的帷幕」將社會秩序和制度這一人造特徵遮蓋住，將經驗社會不穩定的實在與終極實在相關聯，繼而賦予社會制度和秩序以本體論的地位。參見 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (London: Faber, 1969)。在對丫髻山進香史的研究中，筆者將「帷幕」視作社會史中各種話語發生交融的前提條件，它爲各種社會群體的社會解釋和文化解釋提供了一個合法化的保護傘和外在包裝。因此，「標準化的帷幕」不同於「標準化」的事實，它是由所有社會群體共同構建的表象，在它的內部存在著高度的差異性。

5 Michael Szonyi, “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China,” *Journal of Asian Studies*, 56:1 (Feb. 1997), pp. 113-135; Michael Szonyi, “Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson’s Theories,” *Modern China*, 33:1 (Jan. 2007), pp. 47-71.

幕」與話語交融共同編織了眞實的中國宗教的圖景。

2. 資料來源

本文所涉及的材料主要有以下幾類：丫髻山的現存碑刻（官方碑刻及民間碑刻）、民間社會的口頭傳統、地方志、宗教經卷、文人小說及田野訪談資料。在這些材料中，現存於丫髻山碑林中的碑刻資料（1696-1935）最爲可靠和重要。然而，歷經 1937 年以來戰火的破壞，大部份碑刻已佚，或湮沒於地下，或殘缺不可辨認。慶幸的是，一部份碑文在 1980 年代後被地方文化部門製成了拓片，收錄於地方文史資料中；另一部份收錄於趙世瑜主編的《北京東嶽廟與北京泰山信仰碑刻輯錄》之中。現存的丫髻山碑刻共 46 通。（康熙年間 15 通，雍正年間 1 通，乾隆年間 13 通，嘉慶、道光年間各 1 通，同治年間 3 通，光緒年間 8 通，民國年間 3 通，殘碑無法斷代的 1 通）本文所使用的碑文皆按照年代和次序編號，如康熙三十五年（1696）丫髻山進香碑記的編號爲 YJSBK KX01，雍正年間丫髻山進香碑文的編號爲 YJSBK YZ01。（碑刻資料英文編號與原碑名稱的對應請參見本文徵引書目）

按照立碑的組織，丫髻山碑刻可以分爲官碑與民間碑兩類。其中前者又有御製官碑和普通官碑之分，如道光十七年（1837）的〈重修丫髻山碧霞元君廟碑文〉（YJSBK DG01）即爲御製官碑，而康熙五十三年（1714）的〈丫髻山行宮碑文〉（YJSBK KX11）即爲普通官碑；在這 46 通碑刻中，民間碑佔有很大的比例。按照立碑的內容，又可分爲香會碑、香火碑、重修碑三類，其中香會碑主要由文會[6]所立。這部份的碑刻內容相對較豐富，可採信度較高。透過官碑和民間碑數量及內容的比對，可以大致勾勒出丫髻山進香興衰

6 中國大陸的民俗學界在對北京地區香會的研究中，普遍接受將香會範疇化爲「文會」、「武會」兩大類別。其中「文會」又名「善會」，它們爲進香民眾提供各種慈善性質的服務，按其具體職能又包括如下幾類：修築道路的，如「開山老會」；裝修路燈的，如「燃燈老會」；開設茶棚的，如「粥茶老會」；義務修鞋的，如「縫綻老會」；修補瓷器、銅器、錫器的，如「巧爐老會」；提供鹽茶、香枝等物質的「獻鹽老會」、「茶葉老會」、「盤香老會」等。「武會」又稱之爲「花會」，是具有表演性和娛樂性的組織，常見的包括秧歌會、獅子會、大鼓會、中幡會等。參見隋少甫、王作楫編，《京都香會話春秋》（北京：燕山出版社，2004）。

的歷史脈絡。此外，民間碑刻還爲我們呈現出一個立體的進香場景：是誰在進香？他們來自哪裏？這些香會是怎樣運作的？又是如何分工的？他們又是怎樣理解和講述丫髻山娘娘的？

碑刻的豐富內容部份地呈現了丫髻山進香的歷史。這些碑文大多由知識階層撰文，那些普羅大眾的價值觀也就變成了「複線歷史」（bifurcated history）之中被遮掩的部份。[7]事實上，丫髻山進香的參與者幾乎遍布各個社會階層，既有皇帝本人及皇室成員，又有王公大臣、宦官、宮女、普通百姓、香頭等的參與。從這個角度說，文人小說（包括白話小說）以及傳承至今的一些口頭傳統便爲我們提供了丫髻山進香的另一個面向——大眾文化或者說民眾生活文化之中的進香朝頂。這些文人小說包括：和邦額（1736?-?）[8]的《夜譚隨錄》、袁枚（1716-1797）的《新齊諧》、俞蛟（1751-?）的《夢廠雜著》、麟慶（1791-1846）的《鴻雪因緣圖記》、海圃主人的《續紅樓夢新編》、趙運善的《繪圖孝淫果報錄》（1929）、雲遊客（1903-1971?）的《江湖叢談》（1938）。它們或將丫髻山作爲故事背景，或將進香的孝女之故事反復敘述。相比之下，丫髻山地方社會的口頭傳統呈現更爲多樣性的世界：在這，丫髻山娘娘不斷地在地化（localized），並被民眾賦予了更爲生活的氣息。即使是皇帝和王公大臣的進香，在民眾的敘事策略中亦變得詼諧甚至滑稽。此外，作爲民眾口頭傳統的直接來源之一——寶卷或宗教經卷——也是值得注意的文獻材料。它們包括《靈感慈善引樂聖母歷史眞經》、《靈應泰山娘娘寶卷》等，這些宗教經卷爲我們探討丫髻山進香與教派（sectarian）宗教的關係提供了一種可能。

3. 北京碧霞元君崇拜：「五頂二山」的競爭架構

從明代中期至二十世紀初期，碧霞元君（泰山女神）屬於中國北方信仰最

---

7 Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

8 和邦額的生卒無定論，有推測生於清乾隆十三年（1748），卒於乾嘉年間或稍後，或認爲生於清乾隆元年（1736），卒于嘉慶初年（1795 年後）。

廣泛的神祇。[9]明清時期，碧霞元君的信仰在華北日漸普遍，雖然這個信仰帶有地區性的色彩。遍及華北的碧霞廟在數量上僅次於觀音、關帝和土地神。[10]尤其到了明嘉靖、萬曆年間，碧霞元君信仰在華北地區達到繁盛。以它為主神的香社空前活躍，這種繁盛景象一直延續到清代的康熙、乾隆時代，餘波及至光緒年間，時間長達 400 年。在此期間，碧霞元君信仰一方面被道教整合進其神靈體系之中，一方面借助民間宗教在民間廣為傳播。[11]

最晚在十五世紀晚期，碧霞元君的廟宇已經在北京出現，直至一個世紀以後的萬曆年間，其數量才開始明顯地增多。至明代晚期，北京和附近地區有二十多座碧霞元君廟，這些廟宇遍布城市和村落之中。[12]北京地區的碧霞元君廟，絕大多數帶有泰山碧霞元君行宮的意味，現在有據可查，在明代末期較有影響的應屬涿州、通州及名為西頂的藍靛廠的碧霞元君廟。[13]據王曉莉的研究，有明一代，京城中碧霞元君廟的稱呼有大致 7 種：娘娘廟、天仙廟、天仙庵、護國洪慈宮、普濟宮、碧霞元君廟、泰山行宮。[14]

最晚到 1630 年代，北京城區內已經形成了「五頂」[15]的格局，連同這時

9 羅香林，〈妙峰山與碧霞元君〉，《民俗學論叢》（台北：傳記文學出版社，1969），頁 1-59。

10 Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900* (Berkeley: University of California Press, 2000)；Arthur Henderson Smith, *Village Life in China* (Boston: Little, Brown, 1970)；Kenneth Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan," in Theodore Huters, Roy Bin Wong, and Pauline Yu, eds., *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997), pp. 182-207.

11 葉濤，〈碧霞元君信仰與華北鄉村社會——明清時期泰山香社考論〉，《文史哲》，2009 年第 2 期，頁 24-37；葉濤，〈論碧霞元君信仰的起源〉，《民俗研究》，2007 年第 3 期，頁 194-201；王曉莉，〈明清時期北京碧霞元君信仰與廟會〉，《中央民族大學學報（哲學社會科學版）》，2006 年第 5 期，頁 108-114；吳效群，〈北京碧霞元君信仰與妙峰山廟會〉，《民間文學論壇》，1998 年第 1 期，頁 46-52。

12 Susan Naquin, "The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Sites," in Susan Naquin and Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China* (Berkeley: University of California Press, 1992), pp. 333-377.

13 吳效群，〈北京碧霞元君信仰與妙峰山廟會〉，《民間文學論壇》，1998 年第 1 期，頁 46-52。

14 王曉莉，〈明清時期北京碧霞元君信仰與廟會〉，《中央民族大學學報（哲學社會科學版）》，2006 年第 5 期，頁 108-114。

15 趙世瑜對近代北京碧霞元君的「五頂」、「六頂」之說有著總結性的歸納，參見趙世瑜，〈國家正祀與民間信仰的互動——以明清京師的「頂」與東嶽廟為個案〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，1998 年第 6 期，頁 18-26。

期初步發展的丫髻山，表達著對帝國版圖五方五嶽及中央的一種隱喻。儘管五頂之中，沒有一座碧霞元君廟處於眞正的聖山之上，但「頂」這個虛擬稱謂卻賦予北京城一個穩定的宇宙結構。[16]歷史文獻中對於「五頂」的具體所指存在異說，甚至有所謂「六頂」之說。但無論如何，「頂」主要被用於指北京城周邊有名的碧霞元君廟，「祠在北京者，稱泰山頂上天仙聖母」。[17]清人的解釋更爲明確，「祠廟也，何以頂名何哉？從其神也。頂何神？曰：岱嶽三元君也。然則何與於頂之義乎？曰：岱嶽三元君本祠泰山頂上，今此棲，此神亦猶之乎泰山頂上雲爾」。[18]

入清以來，伴隨著東嶽信仰的民間化進一步加速，北京碧霞元君信仰更容易在民間紮根。[19]她的廟宇也越來越多，這其中有一部份是在明代基礎上重修的，如果算上丫髻山和妙峰山的碧霞元君廟，有據可查的就有 28 座。其中內城 8 座，外城 20 座。[20]

至遲在清乾隆時期，北京碧霞元君信仰的分布已大致形成了「五頂二山」的架構。這二山是指京西的妙峰山和京東的丫髻山，它們均位於京城外部的郊縣。五頂和丫髻山、妙峰山的碧霞元君信仰在時間上有先後順序。「五頂」廟自明代中期即有，而在清代中葉便相繼衰落，但直到民國初年仍可見進香的行爲；康乾年間，丫髻山的香火達到極盛，這與皇室的拜訪有著密切關係，它就坐落在紫禁城通往清東陵和避暑山莊的御道邊。妙峰山的碧霞元君崇拜在乾隆年間才漸漸興盛，至晚清和民國初年達到極盛。可以說，在清代中葉以前，圍繞著「五頂二山」，北京的碧霞元君崇拜形成了一個「進香的回

16 Susan Naquin, “The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Sites,” in *Pilgrims and Sacred Sites in China*, pp. 337.

17 劉侗、于奕正，《帝京景物略》（北京：北京古籍出版社，1980），卷 3，頁 133。

18 康熙三年〈中頂泰山行宮都人香貢碑〉，收入北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》（鄭州：中州古籍出版社，1989），冊 62，頁 35-36。

19 趙世瑜，〈國家正祀與民間信仰的互動——以明清京師的「頂」與東嶽廟爲個案〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，1998 年第 6 期，頁 18-26。

20 王曉莉，〈明清時期北京碧霞元君信仰與廟會〉，《中央民族大學學報（哲學社會科學版）》，2006 年第 5 期，頁 108-114。

路」(pilgrimage circuit)。對這一時期北京地區碧霞元君廟會的記載較多，如：

> 京師香會之勝，惟碧霞元君為最。廟祀極多，而著名者七：一在西直門外高梁橋，曰天仙廟，俗傳四月八日神降，傾城婦女往祈靈佑；一在左安門外弘仁橋；一在東直門外，曰東頂；一在長春閘西，曰西頂；一在永定門外，曰南頂；一在安定門外，曰北頂；一在右安門外草橋，曰中頂。又有涿州北關、懷柔縣之髫髻山，俱為行宮祠祀……每歲之四月朔至十八日，為元君誕辰。男女奔趨，香會絡繹，素稱最勝。惟南頂於五月朔始開廟，至十八日。都人獻戲進供，懸燈賽願，朝拜恐後。[21]

「五頂二山」之間，在香火上存在著競爭關係。北京碧霞元君廟會在會期上的錯落有致從一個方面反映了「五頂二山」之競爭關係的存在。（下表）

清以來北京地區主要碧霞元君廟的廟會會期表

廟會地點	涿　州娘娘廟	北　頂娘娘廟	西直門外高梁橋廟	西　頂娘娘廟（西直門外藍靛廠）	大南頂娘娘廟（馬駒橋娘娘廟）	中　頂娘娘廟（右安門外草橋）	小南頂娘娘廟（永定門外大紅門）	東　壩娘娘廟
會期	二月	四月初一	四月初八	四月初一至十五日	四月初一至十八日	四月十八日／六月初一	五月初一至十八日	五月初一至十五日

資料來源：此表根據王曉莉的研究整理而成，參見王曉莉，〈明清時期北京碧霞元君信仰與廟會〉，《中央民族大學學報（哲學社會科學版）》，2006年第5期，頁108-114。

21　潘榮陛，《帝京歲時紀勝》（北京：北京古籍出版社，1981），頁 18。

這種格局至晚清發生重大的變化，主要表現在 1880 年代後妙峰山的崛起，[22]以及清中葉後五頂的衰落。韓書瑞（Susan Naquin）將其中的原因歸結爲：五頂廟與丫髻山在被納入國家的軌道時，皇室的捐助及皇室成員的進香使得這些廟宇失去原有的社區及普通香客的支持。而妙峰山進香之所以逐漸繁盛是因爲其遠離權力中心，且民眾傾向於不受官方和僧人注意的廟宇：

> 這種情況或許也是真實的，在皇室送禮、拜訪使得丫髻山和五頂廟被納入國家的軌道時，這些廟在民間的地位卻都在下降。皇室成員的來臨畢竟趕走了普通香客，皇室的捐助排斥了社區的支持，朝廷所起的作用或許也代替了地方的管理者。而妙峰山則遠離權力中心，也不是其路經之地，沒有受到這種資助的阻礙，它的香會成倍增加。因而這就使得金頂在取代五頂的情況下獲得勝利，這是因為民眾傾向於不受官方和僧人注意的廟宇。[23]

按照韓書瑞的解釋，皇室（或官方力量）在一座聖山的發展脈絡中扮演著一定的負面角色，似乎民間的力量在有意回避官方的「標準化」實踐。而妙峰山之所以在晚清極盛，僅僅是因爲它遠離權力中心嗎？顯然地，依據此邏輯，國家力量與民間社會在朝頂進香的問題上是嚴重疏離的嗎？通過碑刻等文獻材料呈現的有關丫髻山進香的故事，似乎在言說著它們之間更爲複雜且曖昧的關係。

二、歷史上的丫髻山進香

妙峰山自二十世紀初便備受學術界的關注。1920 年代，北京大學國學門顧頡剛一行人對當時進香活動的考察就留下豐富的民俗學及歷史學資料。[24]

---

22 Susan Naquin, “The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Sites,” in *Pilgrims and Sacred Sites in China,* pp. 340-343.

23 本則譯文部份參考了以下的譯稿：韓書瑞著，周福岩、吳效群譯，〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》，2003 年第 1 期，頁 92。

24 顧頡剛編著，《妙峰山》（台北：福祿圖書公司，1969 年再版）。

社會學家甘伯（Sidney Gamble）及李景漢的調查亦留下珍貴的資料。[25]1980年代以來，中國大陸民俗學、歷史學同仁對於妙峰山的興趣高漲，出版一系列的研究論著。這些論著側重於對妙峰山的香會組織考察，以探究國家與民間社會的關係。[26]韓書瑞有關北京廟宇的經典研究，書中對妙峰山更有著詳盡描述。[27]

可以說，妙峰山及相關泰山信仰的研究一時間汗牛充棟，它甚至被譽爲「中國民俗學的發源地」。與此同時，丫髻山的歷史在這些論著中變得支離破碎，經常是作爲妙峰山的一種陪襯。[28]它的形象變得模糊而顯得不甚重要，但隱約呈現著與妙峰山不同的發展軌跡。韓書瑞和吳效群的研究均用「富香——窮香」的概念來表述兩者的組織結構差異，韓書瑞是這樣論述的：

> 地點不同可能是導致這兩座山上廟宇裏碧霞元君信徒明顯不一樣的原因，其香客的來源不同。丫髻山逐漸以其「富香」聞名，而妙峰山以其「苦香」聞名。（「富」和「苦」這種簡單化的分類也是在這個社會中談及等級和不平等的一種通常方式）其他情況也與這一區分有關。丫髻山位於通往清朝皇陵和夏季獵場好走的御道附近，廟裏有許多與皇室關係密切的人捐獻的石碑。這樣高層次的香客可以乘車，在沿途客店休息，走不了多遠距離就能到山頂，他們不需要香會提供的服務。相反，妙峰山吸引了大批比較普通的香客。[29]

---

25 吳效群，〈北京妙峰山碧霞元君信仰研究史〉，《民俗研究》，2002年第3期，頁42-51。

26 吳效群，《妙峰山：北京民間社會的歷史變遷》（北京：人民出版社，2006）；吳效群，《走進象徵的紫禁城：北京妙峰山民間文化考察》（南寧：廣西人民出版社，2007）；劉錫誠主編，《妙峰山‧世紀之交的中國民俗流變》（北京：中國城市出版社，1996）。

27 Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*.

28 這種傾向集中表現在吳效群、王曉莉、葉濤等人的著作中，甚至影響到了海外學者的敘述口吻，集中體現在韓書瑞對於北京廟宇的研究之中。Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*；Susan Naquin, "The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Sites," in *Pilgrims and Sacred Sites in China,* pp. 333-377.

29 Susan Naquin, "The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Sites," in *Pilgrims and Sacred Sites in China,* p. 351.

韓書瑞對於明清北京廟宇研究的主要問題意識是：明清兩代，廟宇在北京的城市生活中扮演著怎樣的角色？它們在多大程度上構成了一種在家庭與國家之外的社會空間呢？因此，她對有著廣泛民眾基礎的妙峰山更為關注。而事實上，通過對丫髻山的考察可知，丫髻山的進香歷史中有過兩個香火的巔峰時期，第一個時期在康乾時期。在此時期，皇室的捐助和駕臨確實給予丫髻山極大的支持。然而，透過對於碑刻的考察可知，最晚於道光年間，丫髻山進香的主要力量已經重新開始轉向民間。在這個時期，香河、天津一帶的香會起著很大的作用，他們甚至創立自己的家鄉神「王二奶奶」。光緒年間是丫髻山香火興盛的另一個高峰，這都與民間社會對於丫髻山進香的支持密切相關。因此，將丫髻山界定為「富香」是有待斟酌的，在其整個發展的歷史脈絡中，它實際上經歷了一個更為複雜的歷史進程。在此過程中，民間與皇室（不一定是代表著國家)的力量交相主導，最初由民間興起的香火後得到皇室的支持，最後又回歸到民間社會作為主導的狀態。下面我們看看這些歷史脈絡在地方史志及碑刻中是怎樣呈現的。

1. 晚明時期的丫髻山（1521-1643）

丫髻山是北京東部一座不高的小山，有雙峰，形如丫髻，當地人名之曰「大山廟」或「東大山」。它坐落於現今平谷縣境內的劉家店鄉。清代以來，隸屬於懷柔縣。丫髻山上有完整的廟宇群，這些廟宇群的大規模修建主要是在清代康熙年間（1662-1723）。（YJSBK KX02、YJSBK KX03、YJSBK KX06、YJSBK KX12）廟宇群的中心廟宇是天仙聖母宮，以碧霞元君為主神。在明代嘉靖年間（1521-1567）以前，丫髻山上僅有三間不起眼的碧霞元君廟，具體始建的年代已不可考。近代最早可見的修繕記載出現在康熙《懷柔縣志》，它記載了明嘉靖中王姓老媼發願修建廟殿的事蹟：

> 在丫髻山，山舊有碧霞元君廟三間。明嘉靖中，有王姓老媼發願修建，以山高風烈，瓦易飄失，募化鐵瓦，獨身運至山上，往來迅速，

人異之，施者漸眾，殿以告成。每歲四月十八日，四方聚會五日。[30]

明嘉靖年間，丫髻山的香火來源還主要依靠民間。在此時期，丫髻山已有廟會，正日爲四月十八，會期五天。此後，丫髻山的民間香火似乎引起朝廷的注意，[31]這對萬曆年間以後丫髻山的興盛也許起到推進作用。至明萬曆年間（1572-1620），丫髻山的碧霞元君廟已經在北京頗有影響，《靈應泰山娘娘寶卷》中已將丫髻山列入泰山娘娘的重要行宮之一，尊之爲「北頂」，並明確提及丫髻山娘娘即泰山娘娘之分身，以考察人間善惡，懲惡揚善：

立會場普天下盡都揚名：三頭營惟東頂娘娘鎮就，丫結〔髻〕山惟北頂普度東生。立涿州修廟堂普度男女，馬駒橋正正低鎮住北京。白草窪新修蓋行宮殿宇。[32]

車錫倫將這一時期碧霞元君崇拜在北京的興盛，部份歸因於西大乘教在北京的傳播，並將這部《靈應泰山娘娘寶卷》視作西大乘教的重要經典。[33]總之，官方的首肯、民間的熱情與民間教派的傳播等原因，共同決定了北京碧霞元君信仰的一度興盛。

丫髻山也吸引了宦官魏忠賢的注意，他曾在此修建「崇功祠」，然未等該祠建成便已失勢。康熙四十八年（1709）的〈丫髻山天仙廟碑記〉中將這段歷史描述爲天仙聖母福庇善類、禍族僉邪的神功：

當明之季，有台諫欲建魏璫祠於其山者，賜名崇功祠，未成而璫敗。人咸稱元君褫其魄而速之誅，其威萬英爽類如此。士民因欽崇奉祀，筆其事於石，以志元君之福庇善類、禍族僉邪，神功烏可沒哉？（YJSBK KX07）

30 懷柔縣縣志編纂委員會，《（重印清康熙）懷柔縣志》（北京：銀祥福利印刷廠，2000），頁50。

31 參見近期出土的嘉靖年間「敕封護國天仙宮匾額」。

32 《靈應泰山娘娘寶卷》（第二品）明刻本，收入中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編，《民間寶卷》（合肥：黃山書社，2005），冊 4，頁 345-443。

33 車錫倫，〈明代西大乘教的《靈應泰山娘娘寶卷》〉，《揚州師院學報（社會科學版）》，1993年第 4 期，頁 61-66。

2. 康熙——乾隆年間丫髻山進香的繁盛（1662-1796）

有清一代，丫髻山的香火由康熙年間起逐漸興盛，並達到頂峰。據現有的材料來看，明清易代之時的丫髻山進香已不可考。在天啓年間（1620-1627）至康熙三十五年（1696）近 70 年的時間內，丫髻山是否還存在進香活動？它是否受到明清易代的政治衝擊？從清代康熙年間最早的兩塊民碑來看，至遲於康熙三十五年（1696），依然有一些民間進香團體的朝頂活動。它們分別來自「京都地安門白米斜街」的三頂崇善老會和北京東城鄭村口北馬房。（YJSBK KX01、YJSBK KX03）這一時期的丫髻山仍主要依靠民間香火供奉，還未見皇室力量或官方力量的涉足。

此後，康熙駕臨丫髻山，[34]這爲丫髻山進香的發展起到推波助瀾的作用。（YJSBK KX08）在這期間，丫髻山的廟宇群日漸完善，於康熙六十年（1721）達到歷史上的極盛。康熙四十三年（1704）及康熙五十五年（1716）的兩次駕臨爲丫髻山帶來了大量的賜金和賜額及題詩：

> 康熙四十三年駕幸丫髻山，是年六月，遣養心殿監造官王道化，齎御書「敷錫廣生」四大字匾額，懸天仙殿前。康熙五十二年，恭遇皇上六旬萬壽，命皇十子敦郡王印䄉、皇十二子固山貝子印裪，及御前太監魏珠，齎敕降香，諸王大臣及旗民人等，延在京道官四十八員。至山啟建萬壽道場，於三月初一日始，是夜聖燈湧見，散若金星，滿山照耀，見者踴躍稱瑞。至十八日萬壽節，在京皇會，至山進香，彩樓

34 據《（重印清康熙）懷柔縣志》記載，康熙曾於康熙四十三、五十五年親臨丫髻山，《清史稿》、《（光緒）順天府志》、《東華錄》等書的記載印證了這個說法。詳見：周家楣、沈秉成、薛福成修，張之洞、繆荃孫纂，《（光緒）順天府志》，收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社據清光緒十二年（1886）刻十五年（1889）重印本影印，1997〕，冊 683，卷 24，〈地理志六〉，頁 686-687。該書記載了康熙四十三年和五十五年皇帝的駕臨，《（重印清康熙）懷柔縣志》基本上沿用了該書的說法。另見趙爾巽，《清史稿》，收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社據上海辭書出版社圖書館藏民國十七年（1928）《清史稿》鉛本（關內本）影印，1997〕，冊 295，卷 8，〈本紀八聖祖本紀三〉，頁 123；王先謙，《東華錄》，收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社據清光緒十年（1884）長沙王氏刻本影印，1997〕，冊 370，〈康熙七十三〉，頁 441。

> 儀仗，凡二三萬人。時道士李居祥創建玉皇閣，魏珠轉奏，特賜內帑，並皇會佈施銀共五千兩，建玉皇閣於山頂，崇文門監督尚之傑董其事，明年閣成。賜御製碑文，又遣十二貝子齎賜御書匾額「清虛真宰」四大字，「金闕握靈樞，覽九州惟善是福；玉衡施妙運，育兆姓以仁為歸」二十四字對聯。康熙五十五年，駕幸丫髻山，賜帑金三百兩，修造廟宇，賜道士張士傑為道錄司覺義、王士照等二十二人，皆給度牒。康熙五十六年，直隸總督臣趙宏燮，建御座書室五楹於殿門之東。建涼亭一座於西小峰之上。並增建玉皇閣下台基、壩牆、階級等處。康熙五十九年，又捐建鼓樓於三皇殿前之東，以配鐘樓。修築磴道，自山下之廟門凡三里，悉甃條石。高陡處皆設階級，於是規制大備矣。[35]

康熙的親自駕臨使得王公大臣將修建丫髻山視作向皇帝示好的方式，如直隸總督趙宏燮；對於皇子們（皇三子胤祉、皇十子胤䄉及十二子胤祹來說，爭相齎賜也成爲對康熙的一種附和。胤祉在其所書的〈和碩誠親王萬壽亭碑〉中便對康熙帝的政績做了一番歌功頌德，更將康熙五十二年（1713）時丫髻山的祥瑞景象歸因於此，「維時良宵未艾，夜景乍明，煥發祥光，宣昭上瑞……信神明之昭格，知盛世之休征，迨及曙色將分，晨熹倏啓……共伸封祝，咸效嵩呼」。（YJSBK KX10）

從這個角度說，皇室內部中皇帝與皇子對待丫髻山進香的理解便是不同的。布萊恩・多特（Brian Russell Dott）的研究已經表明，對康熙、乾隆這樣的皇帝而言，他們將朝聖作爲一種政治表演，目的在於加強帝國對於其他人群的統治。此外，將自身置於民間的宗教傳統之中，可視作向非菁英的漢人進香示好，而有意疏遠某些菁英傳統。[36]多特對於康熙、乾隆這種帝王型香客的研究暗示：他們帶有極強的理性選擇。然而，事實也許並非總是那麼單

35　懷柔縣縣志編纂委員會，《（重印清康熙）懷柔縣志》，頁 50-52。

36　Brian Russell Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2004).

面向的，作爲個體的皇帝亦有著自己對於進香的理解。或者更接近的說法是，康熙在借此體驗與民同樂的政治理念。需注意的是，他對丫髻山娘娘合法性問題卻是懸置的，轉而談及玉皇大帝。一塊御製碑文中這樣記載：

> 康熙五十二年，值朕六旬誕期，諸臣民就茲山瞻禮，為朕祝禧。因共建玉皇閣，以祈延壽。經始於癸巳三月十八日，落成於甲午三月十八日。而請記其事，朕御極五十餘年，夙夜孜孜，惟體上帝仁愛斯民之心，以扶綏天下。幸四海清晏，年穀順成。朕與天下臣民，得同享太平之福者，皆上帝之眷祐也。朕之祇承於上帝者，惟在天下臣民之永安，而天下臣民之祝願於上帝者，惟在朕躬之永年。（YJSBK KX12）

康熙雖未對丫髻山娘娘的合法性作明確表態，其修築玉皇閣也不免有將丫髻山娘娘整合進正統信仰之嫌疑。一個有趣的現象就是：康熙關注的是（玉皇）大帝，而民間關注的依然是丫髻山娘娘。兩者的話語在同一個時空唱和，也並未見有不和諧之音，蓋因是在「與民同樂」的理念之下吧。只要皇帝（及皇室）對於丫髻山進香的態度不是明確的禁止，對丫髻山娘娘的崇拜活動便擁有著很大的空間。

皇室數年來的齎賜極大地助長了民間社會對於丫髻山進香的熱情。在康熙年間現存的14塊碑文中，民碑占了11塊。這些民碑的立碑者主要是各種香會，全部爲文會，他們或修葺殿宇神像，或從事與進香相關的服務性工作，這主要包括：敬獻鮮花、冠袍、建立茶棚、翻修天仙廟等。（YJSBK KX05、YJSBK KX06、YJSBK KX09、YJSBK KX13、YJSBK KX14、YJSBK KX15）

皇帝親臨丫髻山，使得丫髻山成爲一個「準正祀」的場合，它正式成爲一個官方認可的民間信仰，這也影響文人階層對於丫髻山娘娘的表述。在康熙四十三年前後，文人對於丫髻山娘娘的態度有著鮮明的對比。此前，文人對於丫髻山娘娘（碧霞元君）的態度是極爲矛盾的，一方面他們有感於老百姓對於其靈驗的追捧，一方面他們對其女性神的角色表示警惕。正如彭慕蘭指出的，碧霞元君與觀音和天后崇拜有著完全不同的歷史軌跡。她所扮演的女性

角色和女性性的形象（碧霞元君的力量與妻子／媳婦所具有的性與生育能力相關，這雖有活力卻被視作危險的）雖然使對她的崇拜在宋、元、明三朝上升，然而禮部從來沒有將她作爲官方祭祀確定的對象。[37]也就是說，她處於正與邪之間的中間類別，始終未得到國家的完全承認。在丫髻山中爲數眾多的民間碑中，由於其撰文者通常爲這類文人，這種意識在碑文中隱約有所體現。以康熙三十五年的〈丫髻山天仙祠碑記〉爲例，該碑的撰文者顯然對於丫髻山進香的合法性態度曖昧，致力於一種周延的解說：

> 自古山皆有祀，惟諸侯始祀之。故禮云，諸侯祭封口之山，下此則不得祭焉，神必不享也。諸侯祭之者何，尊之也。不得祭者何？非其分則僭之也。神不享者何，僭之，即褻之，故不享之。而獨丫髻山則有異。夫丫髻故北方之名山也，而其所祀之神則天仙焉。夫天仙蓋后妃也，其祀之者何，報之也。后妃之德，洽於宮闕，達於閭閻，後人思其德而口祀之。其建祀於山者何，以丫髻居恒山之次，而峰秀林蒽，非山無以為妃之妥侑，非山無以山之赫奕也。其士民得祭之者何，以山非五嶽之列，而神又非山之所主，故祭之而非僭也。非僭即非褻也，其享之宜也，其祀之亦宜也……（YJSBK KX02）

在康熙皇帝未親臨丫髻山之前，文人對於丫髻山進香的性質表示疑慮。康熙四十三年後，大量碑文之中對於丫髻山娘娘（天仙聖母）的敘述口吻發生轉變：它們開始歌頌聖母的神品，並講述若干種她的成神故事（hagiography），現摘錄如下：

> 丫髻山之名，獨震於京兆，則有以天仙聖母廟之故。蓋聖母者，神之最靈者也，秉坤德之粹，而佐乾剛，求無不應，司糾陰元令，而維陽教，感而遂通……夫聖母聰明正直，其靈爽周於天下，豈獨棲戀於丫髻山第是山既有神宮，則人心之不容□□者……（YJSBK KX04）

37 Kenneth Pomeranz, "Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan," in *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*, pp. 182-207.

元君者，西王母之第三女也，誕於四月十八日，此華山石池玉女洗盆之說也。或曰不然，乃湄洲林都檢之女，渡海雲遊，於宋宣和間以護佑路行人功，始有廟祀。歷元明，累功封天仙聖母、碧霞元君徽號……元君代天宣化，神運厥功，為民請命。康熙歲次，玉趾幸臨，以答衛國護民之意……又仰體元君捍海深仁與御寇勤勞之至德……（YJSBK KX07）

康熙四十三年至康熙六十年的 17 年間，在皇室、士人、普通香客、道士群體[38]的共同作用下，丫髻山的廟宇群規模及進香活動達到極盛。在康熙六十年《懷柔縣志》的丫髻山圖中，娘娘宮、玉皇頂、鐘鼓樓、三皇殿、行宮、萬壽亭、巡山廟、三宮廟、菩薩殿、迴香亭、東嶽廟、靈官殿、觀音堂、蟲王廟、紫霄宮均已建成。[39]

康熙五十二年始，皇室每十年要去丫髻山進香一次，丫髻山由此眞正取得了「畿東泰岱」的地位。（YJSBK YZ01）需要注意的是，皇室詣香的主神爲東嶽大帝，並非民間所追捧的丫髻山娘娘。但從這一時期的碑刻材料可知，丫髻山娘娘還是備受民間香會及香客的推崇。

現存的雍正朝（1723-1735）丫髻山碑刻只有一通，立碑者爲國子監祭酒王圖炳。（YJSBK YZ01）按照韓書瑞的說法，這位皇帝對於北京進香朝山的行爲較之前朝更爲容忍。[40]雍正皇帝支持民人於名山寺廟中禮拜，且著禮部和直隸巡撫對於「其禁止太過之處」應查明，在《上諭內閣》中可以看出他對丫髻山進香的態度：

十九日，奉上諭，前有條奏，婦女入廟進香成羣聚會，混雜行走妄費無益，及入於別教妖言惑衆，理宜禁止者，曾降旨准行，但並未禁止

---

38 丫髻山曾作爲正一道周祖靈寶派的祖庭，是明清時傳承周祖靈寶派的重要地方。通過碑文考證得知，丫髻山的道士按照周祖靈寶派譜系傳承。自第十三代李居祥，按照「居、士、顯、一、嗣、永、承、宗、德、大、傳、家、久」的排序，一直傳承到第二十五代陳久東。詳見北京市平谷區文化委員會編，《畿東泰岱——丫髻山》（北京：北京燕山出版社，2008），頁 189-195。

39 懷柔縣縣志編纂委員會，《（重印清康熙）懷柔縣志》，頁 50-51。

40 Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*, p. 556.

民人於名山寺廟中禮拜。也今聞凡係寺廟槩行禁止不許民人叩拜，又往丫髻山進香人等於金盞河地方掛號取稅，皆與朕旨不合。其禁止太過之處，在京著禮部查明，具奏金盞河地方，交與直隸巡撫令其查明具奏。[41]

然而，爲什麼現今可見的雍正朝民間進香碑刻一通都沒有？（不排除毀壞過於嚴重的情況）難道是該時期他對京城至丫髻山沿線驛館徵稅的政策，阻礙進香團體的活躍？[42]

乾隆則默許北京民眾對於碧霞元君的熱情，他登基以後的第一件事就是於乾隆元年（1736）廢除了近兩個世紀的香稅。[43]這直接導致乾隆年間北京碧霞元君廟的劇增，向這些廟進香的香會也越來越多。現存的丫髻山碑刻中，乾隆年間的有 13 通，數量與康熙年間相近，均爲民碑。

從碑文來看，這一時期前往丫髻山進香的香會在數量、種類及覆蓋範圍較之前有著極大發展。香會之間的分工愈加細緻，湧現出越來越多的香會名稱，如「報恩源留放堂老會」、「如意攢香供獻鮮花壽桃勝會」、「如意撣塵淨爐老會」、「福壽香茶鬥香老會」、「四頂源流子孫老會」、「永遠簾子老會」、「龍燈老會」（YJSBK QL01、YJSBK QL02、YJSBK QL03、YJSBK QL07、YJSBK QL08、YJSBK QL09、YJSBK QL11）等。這些香會均爲文會，其服務內容主要是向丫髻山娘娘敬奉，並向乞丐等施捨食物。（YJSBK QL10）有時候，香會之間存在著合作的關係。在乾隆二十年（1755）的一塊碑文中，景山西門靈官廟的福善香茶鬥香老會便與景山南府的福善老會一同朝山。（YJSBK QL04）

此時期大量湧現的文會，其內部呈現出高度的組織化特徵。乾隆三十五年（1770）的〈四頂源流子孫老會酬恩碑記〉很好地證實了這點。該碑記載十餘種香會內部的職銜，如「正會首」、「香首」、「司香」、「舊錢糧等」、

41 《世宗憲皇帝上諭內閣》，卷 18，清文淵閣四庫全書本，頁 18。
42 Susan Naquin, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*, p. 556.
43 Susan Naquin, *Peking :Temples and City Life, 1400-1900*, p. 556.

「大小錢糧」、「庫房」、「司房」、「中軍」、「陳設」、「大車」、「坐車」、「管事」、「廚房」、「拉麵」、「燈籠上」、「辦事」等。（YJSBK QL08）每個文會的內部分工不盡相同，其職銜名稱也不一樣，如乾隆六十年（1795）的子午香長香會則使用諸如「副會首」、「錢糧都管」、「陳設都管」、「中軍都管」、「撥號都管」、「廚房都管」和「車把都管」等。[44]（YJSBK QL13）

它們基本上來自北京城內城及內城城門周邊，[45]如東安門內小南城的「報恩源留放堂老會」（YJSBK QL01）、朝陽關門的「如意撣塵淨爐老會」（YJSBK QL03）、朝陽門外的「純善源溜老會」（YJSBK QL07）、正陽門內的「四頂源流子孫老會」（YJSBK QL08）、地安門內的「永遠簾子老會」（YJSBK QL09）、東直門外三條中街的「合意進供鮮花老會」（YJSBK QL11）。乾隆時期，來丫髻山進香朝山的文會最遠達到順天府的大宛二縣（YJSBK QL12）、大興縣（YJSBK QL07）和懷柔縣（YJSBK QL06）等地方。

丫髻山進香團體的組成人員呈現出複雜性和多樣性。既有以旗人爲主的進香隊伍（YJSBK QL02），也有以漢人爲主的團體（YJSBK QL04、YJSBK

44 明清以來，北京地區的香會組織依據會內人員具體職能之不同劃分若干職名，會員們因此各司其職。如錢糧都管具體負責採辦供品，中軍都管負責巡查防衛，司庫都管負責管理銀錢，車把都管負責車輛運輸，廚房都管負責餐飲供給，陳設都管負責布置廟場等。女香客一般稱爲信女，在會中無職名分配。香會一般還設有引善都管，亦稱爲香首或副香首，爲香會的總負責人，掌管統籌調度各個部門。在各類名號的香會中，依職能分工是普遍存在的現象，只是其職名未必一樣，且有些香會碑中並未明確記錄分工情況。參見李景漢，〈妙峰山「朝頂進香」的調查〉，《社會學雜誌》，卷 2 期 5-6 合刊（1925），頁 23；劉錫誠主編，《妙峰山·世紀之交的中國民俗流變》，頁 53。

45 據清《乾隆京城全圖》，當時的北京城基本保持著明代風貌。它北部呈正方形，爲內城，內城的中央爲紫禁城皇城。皇城之外的城牆，東、西、北側各開城門兩座，南側開有三座。城牆之內，便是北京內城。清順治五年（1648）上諭遷內城漢民至外城後，北京城的居民從此分爲旗人和民人，其中內城居民大多爲旗人。直至十九世紀，內城旗人和外城漢人的嚴格分離才被逐漸打破。參見董曉萍、呂敏（Marianne Bujard）主編，《北京內城寺廟碑刻志》（北京：國家圖書館出版社，2011），頁 2，〈前言〉；Susan Naquin, *Peking: Temples and City life, 1400-1900*, pp. 354-381；興亞院華北連絡部政務局調查所編纂，《乾隆京城全圖》〔北平：日本興亞院華北聯絡部政務局調查所縮印版（1:2600），訂成 17 本，1940〕；劉小萌，《清代北京旗人社會》（北京：中國社會科學出版社，2008），頁 84-85。

QL08），更有旗人與漢人雜處的（YJSBK QL12）。這些香會之中，女性成員佔有相當大的比重，有的香會甚至全部成員皆爲女性。（YJSBK QL04）多數的香會都是男女共處，且女性成員在其中的比重不可小覷，如純善源溜老會（YJSBK QL07）、四頂源流子孫老會（YJSBK QL08）、龍燈老會（YJSBK QL12）。

至遲於乾隆末年，丫髻山廟會已經發展到了其鼎盛時期。在乾隆六十年的一塊碑文中，曾將丫髻山與普陀山、天臺等名山寶剎並舉：

> 丫髻山□□北方之神秀也。涉海則有方丈、蓬萊，登陸則有四明、天臺，神明之□□，真仙之洞府。而丫髻一山，盤亙三界，左輔神京，上有九天聖母，廟貌巋然。其威靈顯赫，足以奔走萬族，禔福八方。一時香火之盛口普陀、天臺名山寶剎同其煒煌則固非偶然者矣。（YJSBK QL13）

可以說，這一時期的丫髻山已經是京城著名的進香中心了，並越來越多地捲入北京市民（包括城鄉交會地區）的公眾生活之中。而同一時期的妙峰山，尙處在萌芽階段。直至乾隆二十三年（1758），《帝京歲時紀勝》才首次提及「妙峰」，那裏的碧霞神龕作爲人們可去參觀的眾廟之一，卻尙未被列爲著名的聖地。[46]十八世紀敘事詳備的官修典籍《日下舊聞考》對碧霞廟多有提及，卻對此時的妙峰山沒有記述。[47]

丫髻山在乾隆年間的繁盛，亦反映在乾隆至嘉慶時期的三部文人筆記小說之中。和邦額的《夜譚隨錄》[48]及袁枚的《新齊諧》[49]均記述了「孝女」的故事。丫髻山在其中以其靈驗、繁盛的面貌出現，作爲孝女故事的背景。丫髻山的「上頭香」被屢次提及，它專屬於京城的官宦階層；在另一部筆記小說

[46] 潘榮陛，《帝京歲時紀勝》，頁 18-19。
[47] 于敏中等編纂，《日下舊聞考》〔北京：北京古籍出版社據清乾隆三十九年（1774）刊本校點，1983〕。
[48] 和邦額著，王一工、方正耀點校，《夜譚隨錄》（上海：上海古籍出版社，1998），卷 8，頁 230。
[49] 袁枚著，崔國光校點，《新齊諧》（濟南：齊魯書社，2004），卷 6，頁 113-114。

《夢廠雜著》中，丫髻山娘娘更是被塑造爲一個懲惡揚善的靈爽之神。[50]

然而，即便在丫髻山最爲興盛的時期，其輻射範圍也並未超出北京城鄉的範圍。據現有的材料來看，宦官、旗民、婦女群體在進香人群中佔有較大比重。他（她）們大多來自北京城的邊緣地帶，以本地人的身分進香朝頂。可以說，丫髻山的碧霞元君信仰在其鼎盛時期也僅僅是地方性的，而不能與觀音、媽祖這樣的全國性神祇相提並論。囿於材料的限制，我們僅能把所有香客視作均質的整體來看待。事實上，不可以過高地估計香會的一體化，而應思考香會組織內部的差異性。

實際上，香會組織並非完全主導著丫髻山的進香之旅。不可否認，香會的服務及表演是丫髻山廟會期間蔚然壯觀的一道風景。然而，丫髻山上的職業道士、作爲資助者和監督者的皇族、別處碧霞廟的信徒、都城中的文人士大夫，這些異質群體對於丫髻山的塑造和闡釋亦不容忽視。鑒於材料所限，我們僅能透過文獻去考察皇室成員在丫髻山進香的歷史脈絡中扮演怎樣的角色。

皇帝及皇室的駕臨，在丫髻山進香史上也確實扮演著推波助瀾的作用。如前文所述，康熙帝在十七世紀末至十八世紀初的兩次駕臨，最終使得丫髻山成爲其政治表演的重要場所之一。自康熙以降，內務府有請派拈香人的體例，這些人或爲皇子，或爲親王、郡王。宮廷中的女性成員更是熱衷於來丫髻山進香。[51]

乾隆曾三次駕臨丫髻山，這爲丫髻山留下了數個御製題額（對聯）和兩首御製詩。乾隆七年（1742），乾隆皇帝親自到丫髻山進香，[52]爲丫髻山的諸殿

---

50 俞蛟，《夢廠雜著》（北京：北京古籍出版社，2001），卷 1，〈春明叢說上〉，頁 5。

51 吳振棫撰，童正倫點校，《養吉齋叢錄》（北京：中華書局，2005），頁 90-91。該書提及：「又京師丫髻山碧霞元君廟，乾隆丙戌，皇太后親詣拈香……都人崇奉元君，隨方立廟，稱爲五頂。以四月十八爲元君誕辰，旛華結會，繁麗殊常。如南苑東紅門外馬駒橋、北紅門外南頂，亦嘗命皇子等拈香也」。

52 趙爾巽，《清史稿》，收入《續修四庫全書》，冊 295，卷 10，〈本紀十高宗本紀一〉，頁 151。另見王先謙，《東華續錄（乾隆朝）》，收入《續修四庫全書》〔上海：上海古籍出版社據清光緒十年（1884）長沙王氏刻本影印，1997〕，冊 372，〈乾隆十六〉，頁 103。

題額：

> 髫髻山東四里建行宮一所。正殿恭懸皇上御書額曰巖蒼樹古。西室聯曰：天地為罏，游心物以外；詩書敦好，尚論古之人。捲房額曰韻松軒。聯曰：端居向林藪；勝賞在煙霞。佛室聯曰：琉璃光淨徧空界；薝蔔花開霏妙香。後室聯曰：嵐影交窗翠；松陰入座濃。亭額曰山意足。皆御書。[53]

乾隆十二年（1747）及乾隆十八年（1753），再為丫髻山留下了兩首御製詩：

> （乾隆十二年御製髫髻山詩）
> 鳴梢蘭磴迴，點筆綺窗虛。秀野春雲合，單椒曉景舒。
> 水如銀匼匝，山是紫芙蕖。柳態籠烟際，桃姿過雨餘。
> 暫來欣攬結，欲去更躊躇。綠字前秋詠，還如昨日書。[54]

> （乾隆十八年御製題髫髻山碧霞觀詩）
> 四面山圍畫屏幛，中天路豁界玻瓈。
> 靈峯光幻同金馬，神澤依稀擬玉雞。
> 夢雨初晴嵐翠濕，小春猶暖櫛銀低。
> 平生懶問長生術，羽客休誇躡景梯。[55]

雖然有跡象表明乾隆皇帝並非不相信碧霞元君有庇佑子孫的神力，[56]但他卻明顯地將丫髻山視作一處京郊景點。在這，即便他也尊崇碧霞元君這位不為正統認可、卻受民眾愛戴的神明，卻更將注意力放在自然風物和景致上，流露的是一種文人士大夫的情懷——將丫髻山視為一處修身及自我昇華的清淨地。與此同時，透過對丫髻山進香的涉足，這位滿族皇帝似乎在言明：他不僅是一個儒家帝王，也介入到子民群體的宗教傳統當中。

---

53 于敏中等編纂，《日下舊聞考》，冊 4，卷 139，頁 2248。
54 于敏中等編纂，《日下舊聞考》，冊 4，卷 139，頁 2249。
55 于敏中等編纂，《日下舊聞考》，冊 4，卷 139，頁 2249。
56 Brian Russell Dott, *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China*, p. 192.

有清一代，官修律法對民間進香的態度都是矛盾且曖昧不明。一方面，《大清律例》對民眾燒香集眾有著諸多限制，將其視作「師巫邪術」，又將婦女入廟燒香列爲「褻瀆神明」。[57]嘉慶十七年（1812）《清朝續文獻通考》中也再度申明：「婦女進寺廟燒香本有例禁，京城廟宇叢多，或日久奉行不力，著步軍統領順天府五城出示曉諭，如有開會招搖婦女入寺者，一體查禁」。[58]一方面，在《大清律》的「禮律」條又註明：「其民間春秋義社，以行祈報者，不在此限」。[59]這使得迎神賽會或進香朝頂在律法的敘述中便顯得模棱兩可。事實上，在這個背景下，皇室成員及其附屬又常常作爲碧霞元君信仰的資助者而出現。這些賞賜和駕臨極大地刺激了北京的碧霞元君信仰。

然而，我們不應該片面地認爲皇帝是額外偏好某一處碧霞元君廟。事實上，他們對所有的廟宇都很慷慨大方。[60]此外，切不要認爲這種慷慨就眞的使丫髻山和五頂的碧霞廟眞正納入到國家軌道之中。換言之，不要以爲皇室資助便必然削弱了丫髻山的民間性。沒有任何資料表明皇室的參與驅走民間香客或香會，或者說宮廷機構取代了地方社區對於丫髻山的管理職能。康熙至乾隆一百餘年的長時段內，丫髻山逐漸走向鼎盛，這與民間社會的廣泛參與息息相關。從這個角度說，韓書瑞和吳效群等人對於「妙峰山（窮香）／丫髻山（富香）」的區分和界定值得商榷。[61]

3. 嘉慶——咸豐年間丫髻山進香的衰落（1796-1861）

大體而言，嘉慶——咸豐朝的六十餘年，丫髻山進香已經呈現出明顯的

57 張榮錚等點校，《大清律例》（天津：天津古籍出版社，1993），卷 16，〈禮律・祭祀〉，頁 280。

58 劉錦藻，《皇朝續文獻通考》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社據民國商務印書館影印十通本影印，1997），冊 817，卷 89，〈選舉六〉，頁 43。

59 張榮錚等點校，《大清律例》，卷 16，〈禮律・祭祀〉，頁 280-281。

60 韓書瑞著，周福岩、吳效群譯，〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》，2003 年第 1 期，頁 91。

61 韓書瑞著，周福岩、吳效群譯，〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》，2003 年第 1 期，頁 89；吳效群，〈北京碧霞元君信仰與妙峰山廟會〉，《民間文學論壇》，1998 年第 1 期，頁 48。

衰頹之勢。該時期丫髻山碑刻現存兩通，其中嘉慶和道光時期各一通，咸豐時期無碑。對丫髻山一山神燈興衰的考察，爲這種衰頹提供最直接的例證。

乾隆二十四年（1759），京城德勝門內條兒胡同的信士袁士庫同其妻錢氏爲丫髻山娘娘頂捐募 108 盞金燈，並在山下置地 75 畝，用其租銀作爲補修金燈的費用。自此，丫髻山便有了以「一山善人」燈會，該燈會以小燈排成「一山善人」四個字，爲夜晚進香的香客引路。（YJSBK QL05）此後的五十餘年中，該燈會逐漸衰落，分裂成兩股。因其經費籌集困難，兩股分別維繫「一山」和「善人」二字燈。至嘉慶初年，雖然「一山」燈勉強維持下去，「善人」二字燈卻已中輒。直到嘉慶十三年（1808），王勳等信士的捐助才使得「善人」二字燈得以復燃。〈一山善人燈會記事碑〉記述了這一始末：

> ……其尤著者，山之陽向有一山善人燈會。其制以眾小燈排成四字，每當日暮時，月色燈光輝映山谷，雖數十里外猶隱隱可辨焉。詎意費用浩繁，盛事難繼。其一山二字燈系另股會眾承辦，至今列設如常。而善人二字，以會無存項，僅賴募化集事。後因年歉助薄，竟至中輒。自癸亥歲王公勳等誠敬進香，詢得其詳，慨然有復新志，遂醵白銀五百兩寄存生息。即以每年所得息銀七十金為燈燭茶水之資，而善人二字燈復燦然如故矣……（YJSBK JQ01）

事實上，十八世紀中期以來，幾乎每隔十年便爆發一次的宗教叛亂充斥於歷史記錄之中。[62]乾隆後期，清朝已經呈現出衰敗的走勢，這反映在白蓮教在北方地區的活躍。[63]清代前期教派影響下的民眾運動是以聚會和敬神爲活動重心，叛亂尚未構成常例。而十八世紀中葉後這個重心則轉向末劫運動。這導致教門的活動開始對皇權統治帶有顛覆性及破壞性，如乾隆三十九

62 C. K. Yang, *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors* (Berkeley: University of California Press, 1961), p. 219.

63 韓書瑞對此持相反意見，她認爲，王倫起義事件被視爲乾隆朝衰落並不是完全正確的。參見韓書瑞著，劉平、唐雁超譯，《山東叛亂：1774 年王倫起義》（南京：江蘇人民出版社，2008），頁 157-159。

年（1774）山東的王倫叛亂和嘉慶十八年（1813）的林清八卦教起義。[64]

自乾隆三十三年（1768）之後，每年至少有一個民間教派被徹查，重要的有以下數起：乾隆三十三年年河南的收元教；乾隆三十四年（1769）包括長生教在內的吃齋團體；乾隆三十六年至三十七年（1771-1772）由王忠順在湖北布道的白陽教；乾隆三十七年（1772）劉省過和王中的震卦教。[65]這些頻繁的教門案件側面反映地方社會治亂失衡。其中，王倫的山東叛亂極大地觸動了乾隆皇帝。在十八世紀末的二十年間，秘密會黨在華中、華南的活動也益趨頻繁，乾隆五十二年至五十三年（1787-1788）發生在台灣的林爽文起義便是代表。王大爲（David Ownby）便認爲，這一事件標誌著大清帝國長期的安定繁榮局面之結束。[66]

即便如韓書瑞所言，乾隆後期的教派叛亂（王倫起義）還不足以證實清朝已經衰落或者官僚制度崩潰，[67]這也意味著一個事實：乾隆末期的地方社會已經在醞釀著反叛。我們很難想像，乾隆末期頻繁的民間教派活動究竟在多大程度上影響普通人的進香朝頂。但可以肯定的是，這些影響即便是間接的，卻也還是負面的。而到了嘉慶朝，這種影響變得愈加直接和巨大。

嘉慶元年至八年（1796-1803）白蓮教長達七年的大起義爆發，這僅僅是一連串千年末世起事行動的序幕。而嘉慶十八年林清的八卦教起義，才清晰地標記清朝的衰落。在此之前，北京附近就有好幾支白蓮教派在活動，如老理會、大乘教、李五的榮華會、白陽教、紅陽教等，它們此後被林清和李文成逐步整合進一個更大的活躍組織之中——八卦教。[68]嘉慶十八年，一股八卦教成員攻入紫禁城，另一股則意圖攔殺從熱河回程的嘉慶皇帝。（此時，嘉

64 韓書瑞著，劉平、唐雁超譯，《山東叛亂：1774 年王倫起義》（南京：江蘇人民出版社，2008）；韓書瑞著，陳仲丹譯，《千年末世之亂：1813 年八卦教起義》（南京：江蘇人民出版社，2012）。

65 韓書瑞著，劉平、唐雁超譯，《山東叛亂：1774 年王倫起義》，頁 63。

66 王大爲（David Ownby）著，劉平譯，《兄弟結拜與秘密會黨——一種傳統的形成》（北京：商務印書館，2009），頁 5。

67 韓書瑞著，劉平、唐雁超譯，《山東叛亂：1774 年王倫起義》，頁 4；韓書瑞著，陳仲丹譯，《千年末世之亂：1813 年八卦教起義》，頁 283。

68 韓書瑞著，陳仲丹譯，《千年末世之亂：1813 年八卦教起義》，頁 63-126。

慶皇帝就在離北京五十英里臨近丫髻山行宮的地方）[69]對於嘉慶皇帝而言，這是對他個人的極大冒犯，而且在離朝廷如此近的地方居然有這個危險團體存在簡直是不能容忍的。

嘉慶十八年的八卦教起義帶來深遠的影響：在之後的十年中，整個華北的白蓮教派都受到嚴密監控。事實上，此一癸酉之變使得皇帝和朝廷各級機構甚至對於民眾集會結社都變得更加敏感和警覺。尤其是嘉慶本人和眾多官員對這場事變記憶猶新。[70]叛亂或許並非導致丫髻山香火在此時期衰落的主要原因，但不排除它對進香活動所產生的間接影響。

八卦教起義事件之後，史料中雖未見嘉慶皇帝親臨丫髻山的記載，但嘉慶皇帝曾十餘次命當時在藩邸的旻寧（後來的道光皇帝）往丫髻山詣山瞻禮。在道光皇帝的這塊御製碑中，簡要提及了嘉慶朝丫髻山進香的情境，「四方之民，歲時祈報」。（YJSBK DG01）雖然對嘉慶朝丫髻山進香的資料掌握非常有限，但我們依然可以推測，該時期較之康乾時期的情形要冷清很多。僅存的那塊嘉慶記事碑的立碑者也不是香會組織，而是捐募香火的信士。（YJSBK JQ01）

嘉慶以來，丫髻山的香火已經呈現出衰微之勢。這與嘉慶——咸豐年間北京碧霞元君信仰的整體衰敗相關。五頂及其他娘娘廟的現存碑刻爲我們證實了這點。在現存的五頂碑刻中，康熙至乾隆年間的碑刻佔有絕對的數量（康熙至乾隆年間約25通），而嘉慶年間僅存2通（其中道光、咸豐時期無存碑）；其他碧霞元君廟的存碑中，康熙至乾隆碑約22通，嘉慶3通，道光6通，咸

69 《欽定平定教匪紀略》一書的卷首收錄了嘉慶皇帝的御製文，他是這樣敘述嘉慶十八年九月的事件：「予承。考命，撫有萬方。元年正月，白蓮教起於襄鄖，蔓延陝蜀，八年之久，幸獲平安。方期與天下臣民永享太平，休養生息，孰意又釀成八卦教匪，蔓延三省，潛匿京畿。大逆林清，自十六年夏月即約李文成，馮克善，併齊豫教匪，於十八年九月十五日同至京都造逆。朕毫無見聞，實同聾瞶。感泣之外，無可言矣」。參見托津等總裁，姚祖同、吳其彥等總纂，《欽定平定教匪紀略》（台北：成文出版社，1971），冊1，卷首，頁23-24。另見趙爾巽，《清史稿》，收入《續修四庫全書》，冊295，卷16，〈本紀十六仁宗本紀〉，頁214；王先謙，《東華續錄（嘉慶朝）》，收入《續修四庫全書》，冊375，〈嘉慶三十六〉，頁114。

70 韓書瑞著，陳仲丹譯，《千年末世之亂：1813年八卦教起義》，頁281-285。

豐 4 通。[71]

當然，僅以存碑的數量多寡，並不足以說明北京碧霞元君信仰的興衰週期，我們亦需結合大歷史去證實這個衰落的過程。道光二十年（1840）的鴉片戰爭，被普遍視爲近代中國史的開端。此後的六十餘年，中國社會發生巨變，比較突出的一個面向便是地方社會對於中央政府的反叛和疏離。道光三十年至同治四年（1850-1865）的太平天國運動、道光三十一年至同治二年（1851-1863）的淮北捻軍叛亂，及清末民初紅槍會、民團等組織的崛起[72]都言明了這點。不難推斷，對於普羅大眾而言，動盪的社會形勢難以爲進香朝頂提供穩固而可靠的合法性背景；而在滿清皇帝眼中，丫髻山已經不再是那個爲盛世歌功頌德而最適宜的政治舞臺了。在這時期，皇帝及其皇室成員雖然也會參與其他碧霞廟的活動，但丫髻山逐漸受到冷落。[73]

然而，嘉慶——咸豐年間丫髻山娘娘信仰並未完全淡出北京市民的宗教生活。事實上，直至二十世紀，丫髻山娘娘仍然被奉祀在一些北京城內的公廟之中。一處位於北京東嶽廟東院的丫髻山娘娘殿，[74]主祀九位娘娘：送生娘娘（右右）、培姑娘娘（右中）、催生娘娘（右左）、眼光娘娘（中右）、天仙娘娘（中中）、子孫娘娘（中左）、乳母娘娘（左右）、瘢疹娘娘（左中）、

---

71 北京東嶽廟民俗博物館編，趙世瑜主持輯錄，《北京東嶽廟與北京泰山信仰碑刻輯錄》（北京：中國書店出版社，2004）；北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》；董曉萍、呂敏主編，《北京內城寺廟碑刻志》。

72 裴宜理（Elizabeth Perry）著，池子華、劉平譯，《華北的叛亂者與革命者（1845-1945）》（北京：商務印書館，2007）。

73 嘉慶帝（1796-1820）在 1819 年四月初三以私人身分到西頂燒香，此前在也同樣去過一次南頂，參見韓書瑞著，周福岩、吳效群譯，〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》，2003 年第 1 期，頁 91；道光帝（1821-1850）在狩獵的路上參觀過南頂，並寫下〈碧霞元君廟祈雨文〉，參見黃彭年等纂修，《畿輔通志》（石家莊：河北人民出版社，1985），卷 11，頁 340；道光統治期間，其母特別關照過火災後的丫髻山娘娘廟之重建，並於 1837 年參加了開山典禮。參見道光十七年《重修丫髻山碧霞元君廟碑文》，丫髻山碑林；光緒三十一年〈萬誠老會碑〉，丫髻山碑林；此後直到 1886 年慈禧的駕臨，丫髻山在近五十年的時間內與皇室關係疏離。

74 東嶽廟共有五處供奉娘娘香火：廣嗣神殿、後罩樓北側靠西的三間娘娘殿；東廊的玄壇寶殿和丫髻山九位娘娘殿、西廊的妙峰山九位娘娘殿。這些娘娘，雖各有名銜，實際上都是碧霞元君的化身。參見陳巴黎，《北京東嶽廟》（北京：中國書店，2002），頁 46。

引蒙娘娘（左左），合祀觀音、呂祖、藥王及王奶奶。皇室女眷及年老體弱者在不便前往丫髻山的情況下便在此處進香；[75]一處是崇文門外的南藥王廟，它被視爲丫髻山娘娘的一處行宮；[76]此外，在丫髻山的口頭傳統中，崇文門外南崗子天仙宮是丫髻山娘娘的娘家。該天仙宮的廟會會期與丫髻山會期在時間上銜接緊密，有的香客在丫髻山進香朝頂後會循例到此處謝香。[77]一定程度上，北京城內這些供奉丫髻山娘娘的宮廟爲一部份香客解除了困擾，她（他）們由於種種原因不能親臨丫髻山卻可以在這尋求到一種替代。這個事實說明了什麼？它是作爲丫髻山逐漸衰落的佐證，還是印證了丫髻山娘娘信仰之影響深遠呢？晚清至民國時期的史料似乎有助於我們解開這個疑惑。

4. 晚清以降的丫髻山進香（1862-1937）

道光十八年至同治二年（1838-1863）間有關丫髻山進香的歷史記錄已不可考，這是否意味著丫髻山進香在這長達 26 年的時間內就此中輒？連年的戰亂，使得丫髻山不再是那個太平盛世下的寵兒。當北京的皇室、達官顯貴及京城的香客們逐步退出丫髻山舞臺時，丫髻山進香又發生怎樣的巨變？在這，丫髻山進香的小歷史爲我們提供了一個棱鏡，它講述了一個有關話語交織的故事。

自 1840 年代起，作爲京畿進香中心的丫髻山開始與帝國的結構框架疏離，並最終被重新納入到民間社會的運作機制之中。這個歷史過程是漸變的，歷經約三十餘年。道光十七年，道光皇帝的母親特別關照過火災後丫髻山娘娘廟的重建，並參加是年的開山典禮。[78]（YJSBK DG01）然而，這並未

75 葉郭立誠，〈北平東嶽廟調查〉，收入《國立北京大學中國民俗學會民俗叢書》（台北：東方文化書局，1939 年初刊，1971 年再版），輯 3，頁 39-41。北京的東嶽廟東院有丫髻山娘娘殿，而西跨院有妙峰山娘娘行宮。

76 參見葉郭立誠，〈北平東嶽廟調查〉，收入《國立北京大學中國民俗學會民俗叢書》，輯 3，頁 40；北京市平谷區文化委員會編，《畿東泰岱——丫髻山》，頁 178。

77 感謝北京平谷縣文物部門的岳清立先生提供這一資訊。筆者於 2011 年在丫髻山訪談期間，也在當地民眾的敘述中印證了這種說法。

78 另參見王先謙，《東華續錄（道光朝）》，收入《續修四庫全書》，冊 375，卷 35，〈道光三五〉，頁 554，記載：「庚寅上奉皇太后啓鑾幸丫髻山」；劉錦藻，《皇朝續文獻通考》，收

給丫髻山的香火帶來多大刺激，在此後一個多世紀裏，是民間社會而非朝廷的眷顧爲丫髻山的維繫提供必要的支援。（YJSBK TZ01、YJSBK TZ02、YJSBK TZ03、YJSBK GX01、YJSBK GX02、YJSBK GX03、YJSBK GX04、YJSBK GX05、YJSBK GX06、YJSBK GX07、YJSBK GX08、YJSBK MG01、YJSBK MG02、YJSBK MG03）嬗變的進香群體賦予丫髻山新內涵，他們在這裏建構新的神祇，將丫髻山與他們的保護神和信仰——王二奶奶及四大門[79]信仰——穿鑿附會。與之相應的，丫髻山娘娘正是在這種民間話語的作用下被得以重新塑造。

（1）京東的香會及王二奶奶：丫髻山的新主人

同治以來，丫髻山進香的主力已經明顯發生變化。來自京都順天府東路的香河和武清二縣的香會後來居上，將丫髻山變成他們宣稱地方權力及文化的場域。這個歷史過程與天津人將妙峰山作爲其表演舞臺是基本同步的。[80]

至遲於同治二年（1863），北京城居民在丫髻山的舞臺上變得愈發緘默。同治年間的三塊存碑中，有兩塊來自順天府東路的這兩個縣。（YJSBK TZ01、YJSBK TZ02）這些來自順天府東路的信徒們基本上全爲漢民，他們以地域組織爲單位來丫髻山進香。較之康乾時期異質性的進香群體，這時期的丫髻山更像是香武二縣社區集體儀式的一種延展。事實上，此時的進香隊伍，在其屬性上已變得模棱兩可。它究竟是作爲一個歸屬性的共同體

入《續修四庫全書》，冊 818，卷 180，〈王禮考十一〉，頁 136；趙爾巽，《清史稿》，收入《續修四庫全書》，冊 295，卷 18，〈本紀十八宣宗本紀二〉，頁 232，記載：「三月戊寅朔，以諳丫髻山，命惇親王綿愷等，留京辦事。庚寅，上奉皇太后幸丫髻山」。

79 有關北京四大門信仰的田野調查情況，請參閱 Wei-tsu Li, “On the Cult of the Four Sacred Animals (Szu Ta Men) in the Neighborhood of Peking,” *Folklore Studies*, 7:19 (1948), p. 94；在北京城及其周邊地區，某些寺廟的偏殿或神壇一角，有時會建一座小神樓，供奉狐狸、黃鼠狼、刺蝟和蛇，俗稱「四大門」或「華北四大門」。甚至在紫禁城內也有這類神樓，直至今日，四大門信仰依然存在。參見賈英華，《末代太監孫耀庭傳》（北京：人民出版社，2004），頁 122-123；董曉萍、呂敏主編，《北京內城寺廟碑刻志》，頁 4，〈前言〉。

80 吳效群，〈文化的衝突與較量——北京妙峰山碧霞元君信仰與天津民眾之關係〉，《河南大學學報（社會科學版）》，卷 44 期 2（2004 年 3 月），頁 76-79；李世瑜，〈妙峰山與天津〉，《天津文史》，1995 年第 1 期，頁 61-62。

（ascriptive community）還是一個自願性的結合體（voluntary congregation）？[81] 在一塊碑文中，他們來自同一個村落（名爲窩頭村），是鄰里、親戚，也可能是農事的合作夥伴。（YJSBK TZ01）在另一塊碑文中，他們既有來自同一聚落（名爲大後家灣）的鄉鄰，也有臨近地區的信士組合。（YJSBK TZ02）

同治年間的丫髻山信仰基本全賴民間社會支持。香河、武清二縣在丫髻山的事務上初露鋒芒，但直至同治後期，他們還未獨佔丫髻山。住廟道士的募化和京郊各縣的善人仍起著一些制衡力量。同治十二年（1873）的一塊碑文記載了這些社會力量對於丫髻山的捐助。他們以捐銀置租生息，「以備每年乾果素燭與人工之費」：

> ……茲因本山於四月朔日恭逢天仙聖母瑞誕之辰，向例供俸乾果與人字燈、善字燈，使眾善得以朝頂拜謁。但香燈之薦，非財不濟，而資財之用，豈一人而獨成？由是敬叩引善領袖，倡義於廣種福田之家，共計捐成紋銀貳佰柒拾兩，置租以息。坐落東西樊各莊、梨各莊、楊家橋、雲峯寺、胡辛莊，共計起租錢三百九十七吊三百四十文，以備每年乾果素燭與人工之費……大清同治十二年四月初一日本山主持道趙承學敬叩。（YJSBK TZ03）

晚清的丫髻山，在經濟上更多地依靠民間信士的捐助。他們或是捐銀置租生息（YJSBK TZ03），或是爲丫髻山置香火地以租生息。（YJSBK GX01、YJSBK GX02、YJSBK GX08）這些信士多數並非北京城市居民，而是來自順天府各縣：順天府大興縣、京東懷邑寅洞裏、京東順天府三河縣。

與此同時，北京城內的居民也並未完全從丫髻山事務中退出。光緒十二年（1886）的一塊碑文便表明，他們會協力爲丫髻山捐助香火錢。（YJSBK

[81] 在分析二十世紀中國宗教性組織的社會構成時，高萬桑（Vincent Goossaert）將歸屬性共同體大致分爲三類：地緣性的共同體（territorial communities）、血緣群體（clan and lineages）及業緣組織（corporations）。與歸屬性共同體相對的是自願性的結合體，它與歸屬性共同體有著顯著地不同。詳見：Vincent Goossaert, “The Social Organization of Religious Communities in the Twentieth Century,” in David A. Palmer, Glenn Shive, and Philip L. Wickeri, eds., *Chinese Religious Life* (Oxford; New York : Oxford University Press, 2011), pp. 177-179.

GX02）只是就同治以降的香會碑來看，京東的各縣——香河、三河、寶坻、武清——確實成爲了丫髻山進香中的中流砥柱。（YJSBK TZ01、YJSBK TZ02、YJSBK GX03、YJSBK GX04、YJSBK GX05、YJSBK GX07）至光緒時期，北京城的香會已經基本絕跡於丫髻山。

晚清以來，京東各縣著實成爲了丫髻山的新主人，他們用自己的方式去重新塑造丫髻山。最晚於光緒十九年（1893），一位叫作王二奶奶的新興地方女性神祇出現在丫髻山之上。（YJSBK GX03）作爲一個地方性神祇，她有著鮮明的個性化特徵。她出身於香河縣，以一個老婆子的形象出現。相傳她性有仙根，又是丫髻山娘娘的忠實信徒，最後在丫髻山修成正果。王二奶奶被視作香河人的庇佑者：

> ……且有本邑王奶奶者，性有仙根，終歸正果，皈衣〔依〕聖教，一視同仁。凡有聖慈之下，逮無不輔相以博施，普濟之功大矣至矣……（YJSBK GX03）

這個新興的地方性神祇在此後便穩穩地佔據了丫髻山的廟堂，與丫髻山娘娘一同享用著丫髻山的香火。迄今，其神像依然被供奉於碧霞元君殿後的鬥姥宮中。來自香河的進香者們在 4 月 5 日前後，會先去拜謁昊天上帝、天仙聖母，次謁王奶奶懿座。（YJSBK GX03）此後，香河的進香者們不斷將王二奶奶的形象在地化、個性化，使她儼然成爲香河人在丫髻山的代言。香客們堅信，王二奶奶就是那個嘉靖朝的王姓老嫗，是她發願修建了丫髻山的鐵瓦殿。[82]

十九世紀末至二十世紀初間，王奶奶成爲京津地區最聲名顯赫的神明之一。她以多種形象出現，並有一系列的名稱，諸如王奶奶、王二奶奶、王三奶奶等。民俗文獻中關於誰是眞正王奶奶，各種解釋差異很大。在學者眼中，她不是被當作妙峰山的王三奶奶，就是被看成是對一組神明的統稱，還

82 香客們的這種觀念顯然是康熙《懷柔縣志》等書面記載與口頭傳統長期混雜的結果。參見懷柔縣縣誌編纂委員會，《（重印清康熙）懷柔縣志》，頁 50；尹玉茹，〈王二奶奶與丫髻山廟會〉，收入歐大年、范麗珠編，《香河廟會、花會與民間習俗》（天津：天津古籍出版社，2007）。筆者在近年丫髻山的田野調查中，也證實了這種說法。

有人將其視作一隻醫術高明的狐狸或是受命於泰山娘娘統帥五大門的神明。[83]

不同地區的人們賦予王奶奶不同的形象。在天津，人們認爲她是本地的一個老媽子，精通醫術，穿行於鄉間爲人治病。作爲妙峰山娘娘虔誠的信奉者，她在一次進香中坐化成神。天津民眾爲表崇拜之意，尊稱之爲「王三奶奶」，相傳她對來自她家鄉的信徒能顯示特別的靈驗。[84]天津民眾在妙峰山下的大覺寺旁爲其修建墳墓和廟堂，並在天津的城區也爲她修建二十幾處行宮；[85]在北京，王奶奶是三位神明的統稱——東山（丫髻山）的王奶奶、西山（天臺山）王奶奶和妙峰山的王三奶奶。丫髻山的王奶奶和西山王奶奶均是京東香河縣後屯村人，前者的娘家姓爲汪（另一說爲姓王），後者爲李。

東山王奶奶身世淒苦，她嫁給一王姓窮人，婚後夫亡，留有一傻兒子，叫做「傻二哥」或是「王哥哥」。[86]在香河當地民間故事中，王二奶奶醫術卓絕，是一位會看病的香頭，騎著小毛驢活人無數。又用針灸治好孝莊皇太后的痼疾，並勸阻清兵在京東八縣跑馬圈地。她曾發願重修丫髻山道場，後與兒子豆哥（傻二哥）一同在丫髻山娘娘頂坐化。相傳，她的肉身不腐，後被移至丫髻山東南端的黃花頂，接受香火。在天津及京東八縣，她與豆哥、黑驢一併被供奉在娘娘廟之中，又被很多人稱作王娘娘，寶坻、玉田、唐山一帶稱之爲王太太。在她的家鄉香河縣城及喬各莊村，人們還爲她修建祠堂。[87]

東山奶奶（王二奶奶）在北京地區的四大門（或五大門）[88]信仰中扮演著

83 康笑菲（Xiaofei Kang）著，姚政志譯，《狐仙》（台北：博雅書屋，2009），頁 167。

84 奉寬，《妙峰山琑記》（廣州：國立中山大學民俗學會，1929），頁 27、97；周振鶴，〈王三奶奶〉，《民俗》，期 69、70 合刊（1929 年 7 月），頁 68-107；Wei-tsu Li, “On the Cult of the Four Sacred Animals (Szu Ta Men) in the Neighborhood of Peking,” *Folklore Studies* 7:19, p. 94。

85 吳效群，〈文化的衝突與較量——北京妙峰山碧霞元君信仰與天津民眾之關係〉，《河南大學學報（社會科學版）》，卷 44 期 2，頁 77。

86 李慰祖著，周星補編，《四大門》（北京：北京大學出版社，2011），頁 64。

87 范麗珠，〈北方民間信仰中的肉身成道：從王二奶奶到香河老人〉，收入范麗珠、歐大年，《中國北方農村社會的民間信仰》（上海：上海人民出版社，2013），頁 165-190。

88 一般民眾認爲，四大門有著靈性，它們可通過采補、撒災等方式修煉成仙家，並最終列入仙班。四大門又有壇仙和家仙之分，前者是在香壇上供奉的，後者爲一戶的保家仙。請參見李慰祖著，周星補編，《四大門》，頁 5-13。

重要的角色。圍繞這幾種靈性動物的信仰和實踐構成了中國北方民俗宗教的重要形式之一。[89]香頭[90]們普遍認爲，丫髻山是天下四門仙家的總門，該處由王奶奶（王二奶奶）直接統御。而老娘娘（即丫髻山娘娘）又是王奶奶的直接上司。事實上，對於王奶奶和娘娘的敬奉，貫穿於四大門信仰中的各個環節。例如王奶奶在香頭的完成典禮（跪表、賜號、安龕、開頂）中是不可或缺的，同時也是降神和朝頂的重要物件。[91]

丫髻山成爲帝國晚期香頭們獲得職業認可和合法性的聖地，只有在丫髻山的娘娘駕前，京郊香頭們才最終完成入會的開頂儀式。[92]對於四大門的信仰者和香頭來說，丫髻山是最爲重要的聖山，這裏成爲他們每年定期朝頂的最佳去處。至遲於民國年間，丫髻山已經與天臺山、妙峰山、里二寺、潭柘寺一同被這些香頭們視爲「五頂」。因丫髻山的「老娘娘」與王二奶奶被描述爲四大門的掌控者，其東南端的黃花嶺被認爲是四門仙家的總參修處，故丫髻山在這「五頂」之中又最爲核心。來丫髻山進香朝頂是這些香頭和四大門信奉者們一年之中最爲隆重的典禮。香頭的各「門」（分門別派）以壇口爲單位，組成成「會」，每年定期向丫髻山朝頂進香。香頭在這些會中扮演著組織協調的角色，同社區中的善男信女們一併前往丫髻山。在焚香、跪拜、焚「開山表」之後，他們先去黃花嶺的黃花洞進香，次日再朝娘娘頂。[93]

可以說，晚清至民國時期，丫髻山信仰經歷巨大的變革。這個原本在帝國「五頂二山」宇宙圖式之內的聖山，當帝國的國家意識和菁英文化漸漸失去影響力時，被一些新興的社會群體重新塑造和定義。這個社會群體應當被看作是一些異質團體的組合或雜糅。他們既有來自京東香河、武清、三河一帶

89 周星，〈四大門：北方民眾生活裏的幾種靈異動物〉，《地域社會與信仰習俗——立足田野的人類學研究》（廣州：中山大學出版社，2007），頁 323-353。

90 香頭在這種民俗宗教中充當著儀式專家的角色，他（她）被認爲是替四大門的仙家服務的，以行道的方式來修福。他們與仙家存在著主從的關係，常自稱爲是某仙家的「當差的」或是某仙家的弟子，用醫病、除祟、禳解、指示吉凶等方式行道（行好）。

91 李慰祖著，周星補編，《四大門》，頁 25-26、29、42-67、76-81。

92 李慰祖著，周星補編，《四大門》，頁 56-58。

93 李慰祖著，周星補編，《四大門》，頁 76-81。

的香客，也有四大門的信奉者和香頭們。這些新演員在十九世紀末的最後二十年間登上丫髻山的舞臺，賦予丫髻山以新的象徵框架。

在一定程度上，丫髻山被納入到四大門這類民俗宗教的體系和運作邏輯之中。晚清至民國間，對於京東各縣香會和四大門的信奉者來說，眞正吸引他們的也許不是那個道藏中護國佑民普濟保生的碧霞元君，而是這個四大門體系內的東山娘娘（丫髻山娘娘）和東山奶奶（王二奶奶）。迄今，北京地區的香頭們仍篤信，東大山（丫髻山）、妙峰山、天臺山三處的娘娘乃是親生三姊妹，總管各地的四大門仙家，四大門對於娘娘便等於屬員對於上司的身分一樣。而丫髻山上當差的四大門，較之一般的壇仙和保家仙身分爲高。到了1930年代，在四大門信仰的推動下，王二奶奶也已被尊稱爲「慈善仙姑」；[94] 而她在妙峰山的另一位對應——王三奶奶——也已榮升爲「天仙聖母王奶奶」。[95]

無論是京東各縣的香客還是這些四大門的信奉者，他們均以香會的形式來丫髻山朝頂進香。依照現存的文獻，我們很難將這兩類香會加以區分；但必須指出的是，香頭們組織的香會是在四大門信仰的體系和邏輯之中運作的，它異於一般的香會組織。事實上，香頭這類民眾宗教從業者通常也存在於眾多一般性的香會之中。囿於材料所限，我們已無法斷定晚清以降京東各縣的香會究竟與香頭及四大門信仰有著多大的聯繫。

顯然地，十九世紀末至二十世紀初間，在京東各縣及四大門信仰的共同作用下，丫髻山著實又興盛了一回。正是在四大門信仰的運作邏輯中，丫髻山維持它京東進香中心的地位，即便這時期它已不能與聲名大噪的妙峰山相提並論，[96]但至少未像五頂那樣完全淹沒在近代史的塵埃中。當天津的香客把他們的代表——王三奶奶——安插進妙峰山，並且意圖以之取代妙峰山娘

[94] 李慰祖著，周星補編，《四大門》，頁 64。

[95] 吳效群，〈文化的衝突與較量——北京妙峰山碧霞元君信仰與天津民眾之關係〉，《河南大學學報（社會科學版）》，卷 44 期 2，頁 77。

[96] 韓書瑞著，周福岩、吳效群譯，〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》，2003 年第 1 期，頁 94。

娘時，[97]北京東邊的丫髻山，也發生著類似的歷史橋段：以香河爲代表的京東各縣把王二奶奶送上丫髻山。巧合的是，這位王二奶奶似乎早已在華北四大門信仰佔據重要地位，北京的香客對此似乎並未多排拒。有相當多的證據表明，他們甚至對此極爲接納。[98]畢竟，對一般的老百姓而言，靈驗與否才是至關重要的。

（2）丫髻山與近代化

在同一時期，妙峰山的情況是怎樣呢？清末民初，妙峰山香火已經遠遠勝過先前的五頂和丫髻山。一方面，朝廷的巨額封贈確實刺激了妙峰山的香火。1890 年代，慈禧太后在頤和園裏觀望過路香會表演的習慣，著實使得妙峰山的香會享有一種特權：他們被允許使用御賜的黃色大旗，並得到皇家的犒賞。[99]慈禧太后在非正式場合中敘說她光緒十二年（1886）到過丫髻山，並在此後攜一皇子經常來拜山。[100]雖然如此，卻未見到這一時期丫髻山受到封賜的記錄。十九世紀末至二十世紀初，以北京爲中心的鐵路網之形成，使得天津和北京西邊的交通更爲便捷。早先天津往北京要通過大運河然後繞到城北，光緒二十二年（1896）通車的津蘆鐵路（可連接蘆漢鐵路）使得天津和京西的盧溝橋成爲重要的樞紐，這極大地縮短了天津香客前往妙峰山的行程。而京東的交通並未及時在這場近代鐵路革命中新獲得長足發展，較之京西地區，它更爲依賴傳統的交通網絡。[101]

---

97 吳效群，〈文化的衝突與較量——北京妙峰山碧霞元君信仰與天津民眾之關係〉，《河南大學學報（社會科學版）》，卷 44 期 2，頁 76-79。

98 這在丫髻山當地民眾的口頭傳統中有所體現，詳見下節。

99 顧頡剛編著，《妙峰山》，頁 204。《內務府掌儀司承應各項香會花名冊》（北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2004）。

100 韓書瑞著，周福岩、吳效群譯，〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》，2003 年第 1 期，頁 91-92。

101 逆旅過客著，梅花館主校正，《都市叢談》（北京：北京古籍出版社據 1940 年北京隆福寺街文奎堂書莊石印本整理付印，1995），頁 65-66；北京市社會科學研究所《北京歷史紀年》編寫組編，《北京歷史紀年》（北京：北京出版社，1984）；蘇生文，〈晚清以北京爲重心的鐵路網的形成〉，《中國歷史博物館館刊》，2001 年第 1 期，頁 41-48；許洵，《當代北京鐵路史話》（北京：當代中國出版社，2010），頁 2-23；馬里千等編，《中國鐵路建築編年簡史（1881-1981）》

二十世紀初旅遊指南書這類讀本著實爲妙峰山起到了推波助瀾的作用。1914 年的《新北京指南》在「名勝」及「山林」條目下，對妙峰山與丫髻山均有所介紹；[102]在 1916 年的《北京指南》中，妙峰山與丫髻山的進香活動也被並提，列入北京的禮俗事項之中。[103]而在晚於 1922 年出版的各類旅遊指南中，丫髻山卻被淡忘了。它們均有對妙峰山的介紹，卻對丫髻山隻字不提。[104]

1920 年代，幾位文史學者的介入也使得妙峰山被重新界定，它被塑造爲民間風俗的典例。[105]旅行手冊爲妙峰山帶來遠方（甚至是西方）的旅行者，學者帶來的是現代西方的學術敘述。形成鮮明對照的是，此時的丫髻山還依然沉浸在濃烈的四大門信仰的氛圍之中。

當國家意識和菁英文化漸漸退出丫髻山時，它選擇了一條怎樣的路？在這點上，妙峰山和丫髻山構成了鮮明的對比。前者在中國近代化的進程中顯得如魚得水，更被賦予民俗文化的意義；而後者卻被納入到一個更爲邊緣且傳統的文化框架內——四大門。在那個迷信現代化的年代，這樣的傳統資源卻被更爲晚近的「宗教／迷信」範疇與框架敵視與貶低著。[106]

（北京：中國鐵道出版社，1985），頁 4-5、178-186。在 1896 年通車的津蘆鐵路線中，天津東站和盧溝橋成爲重要的交通樞紐。1896 年建成的蘆漢鐵路線中，盧溝橋同樣充當了要塞。在 1907 年和 1915 年開通的京綏鐵路京門支線和京綏環城線中，北京的西直門作爲起點。可見，晚清至民國以北京爲中心的鐵路網建設中，北京西部和天津的地位較爲突出。較之京西盧溝橋等鐵路樞紐的崛起，京東依然較爲依賴傳統的交通網絡。

102 馬凱元、紹高甫著，邱鐘麟編，〈第十五類風尚〉，《新北京指南》（北京：擷華書局，1914 年 9 月），編 2，下冊，頁 3，記載：「又京西碧雲寺妙峰山每屆四月初一日開廟半月香火極盛又京東北丫髻山開山半月士女燒香者甚眾」。

103 中華圖書館編輯部，《北京指南》（北京：中華圖書館，1916），卷 7，〈禮俗〉，頁 10。

104 京綏鐵路管理局編譯課編，《京綏鐵路旅行指南》（鄭州：大象出版社，1922 年初版，2009 年再版）；徐珂，《增訂實用北京指南》（北京：商務印書館，1923）；商務印書館，《增訂實用北京指南》（北京：商務印書館，1926）；田蘊瑾，《最新北平指南》（北平：自強書局，1935）；馬芷庠編，《北平旅行指南》（鄭州：大象出版社據 1937 年版影印出版，2009），頁 180-181。

105 李景漢，〈妙峰山「朝頂進香」的調查〉，《社會學雜誌》，卷 2 期 5-6 合刊，頁 1-42。1925 年，顧頡剛用北京大學風俗調查會的基金，協同四位同事上妙峰山，他們的文章在《民俗》兩期專號上結集出版，參見《民俗》，期 69、70 合刊（1929 年 7 月）。

106 一些學者論述了 1898 年以來中國社會如何接受「宗教」這一西方概念的過程，並對這一歷史進程進行了精彩的回顧。參見 Rebecca Allyn Nedostup, *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009)；Yoshiko Ashiwa

在二十世紀的前三十餘年，丫髻山在四大門信仰的框架內維持著它聖山的地位。對丫髻山附近的村落而言，這就是他們進行村落祭祀的「大山廟」；對京東八縣的香會來說，這裏是他們的護佑者——王二奶奶——飛升之地。在日本人到來之前，丫髻山的影響範圍也只是在地方層面，甚至都沒有充足的證據論證它對北京東部其他碧霞廟的支配地位。[107]事實上，它與其他碧霞廟（娘娘廟）的關係很難說清，「分香」或「分廟」這類說法並不適合於描述其關係。香會僅在每年的慶誕日才把大廟和小廟相聯起來，它們之間並沒有等級隸屬關係。[108]

1937 年，當日本大舉侵華時，丫髻山的進香之旅幾乎斷絕。1953 年，平谷縣政府意圖恢復丫髻山廟會，卻只是曇花一現。此後的半個世紀，丫髻山禁受不住大躍進和文化大革命的衝擊，廟會活動中輒。在 2004 年「人文奧運」的口號下，丫髻山的廟宇群才逐漸得以重建並恢復廟會活動。但正如蕭鳳霞筆下的小欖菊花會[109]一樣，二十一世紀的丫髻山廟會以新的面目出現，卻早已深深地內化了社會主義的國家話語。

---

and David L. Wank, eds., *Making Religion, Making the State: the Politics of Religion in Modern China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009)；Vincent Goossaert and David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China* (Chicago: The University of Chicago Press, 2011), pp.19-43；Vincent Goossaert, “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?” *Journal of Asian Studies*, 65:2 (May 2006), pp 307-336；陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代史上的關鍵字〉，《新史學》，卷 13 期 4（2002 年 12 月），頁 37-66。

107 現有的文獻和當代的田野考察均未提供充足的證據論證丫髻山對眾多碧霞廟的支配地位，只能說丫髻山是京城東部最大且有影響力的碧霞廟。林玉軍和岳升陽兩人對丫髻山的研究，使用朝拜圈的概念卻並未加以界定。他們所使用的地方誌材料僅能證明京東各縣碧霞廟的普遍存在，卻不足以論證「朝拜圈以丫髻山爲重心，並在區域中形成諸多次級朝拜中心」的結論。參見：林玉軍、岳升陽，〈明至民國北京東部碧霞元君朝拜圈研究〉，《北京社會科學》，2007 年第 5 期，頁 78-82。

108 在閩台的神廟關係中，這種聯繫是普遍的，參見 Paul Steven Sangren, *History and Magical Power in a Chinese Community* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987), pp. 88, 91, 117, 213-215.

109 Helen F. Siu, “Recycling Rituals: Political and Popular Culture in Contemporary Rural China,” in E. Perry Link, Richard W. Madsen, and Paul G. Pickowicz, eds., *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic* (Boulder: Westview Press, 1989), pp. 121-137.

三、隱藏的文本：[110]農民亞文化中的丫髻山

根據現存碑刻、筆記小說、地方史料及相關學術著作，上文勾勒了丫髻山三百餘年的進香史。這些文獻材料乃是知識階層以文字形式記錄、保存、流傳下來的，其中滲入不少菁英階層的意識。它爲我們展現菁英眼中的丫髻山及其崇拜活動。事實上，這僅構成丫髻山「複線歷史」[111]中的一個側面。畢竟，菁英階層雖然在很多方面主導公共的儀式生活，他們的意識形態也在各種文獻中展露無遺，他們卻並未完全地控制整個舞臺。在中央舞臺的表象之後，後臺的表演始終在進行，儘管有時它隱沒在前臺的光輝之下。如若我們不想只看到台前的表演，就必須移至後臺，在那裏後臺的文本又是怎樣的呢？作爲一種隱藏的文本，它又是如何與那個前臺的文本相互唱和呢？

長期以來，這些隱藏的文本多數並未被訴諸於文字，它們以口頭傳統的方式存在於華北農民的亞文化之中。[112]相對於菁英階層用文字書寫的歷史，

[110] 詹姆斯・斯科特（James C. Scott）對東南亞農民社會的研究中，提出「弱者的武器」（weapons of the weak）和「隱藏的文本」（hidden transcript）的概念。他筆下的東南亞農民，雖然在宏大的歷史敘事中是默默無聞的，但卻擅長使用日常的反抗形式，這種形式避免直接地對抗權威。這樣一種形式被其稱之爲「弱者的武器」、「隱藏的文本」便是就此對農民行爲選擇和意識形態提出的分析性概念。筆者使用「隱藏的文本」概指民間社會的話語和行爲邏輯，它們相對於官方的主流話語在民眾的生活文化中存在。參見 James C. Scott, *Weapons of the Weak : Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1986)；James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (New Haven; London: Yale University Press, 1990)。

[111] 杜贊奇（Prasenjit Duara）著，王憲明譯，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁 39-71。杜贊奇試圖用複線歷史的概念取代史學界長期的線性歷史觀。這種複線的歷史注重研究歷史話語形成的過程，便於研究者在所攝取的話語系統外尋找散佚的歷時性。

[112] 周越（Adam Yuet Chau）、閻雲翔、基普尼斯（Andrew B. Kipnis）曾對華北農民的亞文化（sub-culture）進行過描述與界定。他們從「做宗教」、禮物的流動、關係的生產等不同側面勾勒了這個亞文化的一些特徵。它是有別於官方文化的一種民眾生活文化。請參閱：Adam Yuet Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006)；Yunxiang Yan, *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996)；Andrew B. Kipnis, *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village* (Durham, NC: Duke University Press, 1997)。

日常生活中的民眾是這場舞臺後臺的演員，他們對於進香的實踐史，散落在那些口耳相傳的民間故事和傳說之中，這些後臺的演員和文本總會在前臺式微之時才更加顯而易見。

二十世紀以來有關丫髻山的民族誌材料，向我們展現了這個後臺隱藏文本的部份面貌。這些民族誌材料以民間故事的方式，反映了民眾對於自身宗教生活的理解和闡釋。直至今日，這些關於丫髻山娘娘與王二奶奶的故事依然在丫髻山附近的村落之中流傳。在這些故事中，丫髻山娘娘是一位懲惡揚善的女神，她用一隻繡花鞋從盤山老祖那奪來了丫髻山。她經常會考驗香客的虔誠，相傳只有心誠的善男信女才經得住「捨身崖」的考驗。[113]在另幾則故事中，作爲四大門晉位仙班的主考官，這位女神掌管著京城的四大門。她將「四大門」收於麾下，派它們分別住在北京城的四頂。丫髻山眞武廟側殿的狐仙堂，乃是這四大門的總門；[114]另外一些故事勾勒了王二奶奶的形象——她是一個來自香河的鄉村老婦，騎著毛驢，虔誠地爲丫髻山添磚加瓦。在這些口頭文本中，王二奶奶是相當個性化與生活化的，她會向村民租借毛驢或梳子。在另外一個說法中，王二奶奶替代了丫髻山娘娘，直接管轄著北京地區的仙家（五大門）。這五大門的總門便位於丫髻山附近的黃花頂，那裏有仙人洞、仙人炕及仙人橋等供五大門修煉。[115]

結合前一節所述之情形，有關丫髻山娘娘、王二奶奶與四大門關係的民間故事最晚不遲於晚清時期。很難說這類民間話語沒有受到十七世紀以來文人小說的影響。畢竟，從那時起，娘娘（碧霞元君）就與狐狸精有著千絲萬縷

113 2011 年，筆者在丫髻山地區進行田野訪談時，收錄到大量這個類型的民間故事。感謝這些信息提供人：李振生、金玉蘭、閆秀平、劉云飛、岳清立。據彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）的研究，捨身崖這類故事在二十世紀初也在泰山、華山、峨眉山出現過。參見 Kenneth Pomeranz, “Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan,” in *Culture and State in Chinese History: Conventions, Accommodations, and Critiques*, pp. 182-207.

114 康笑菲著，姚政志譯，《狐仙》，頁 162-172；李慰祖著，周星補編，《四大門》，頁 25-26。李慰祖提到，四大門對於娘娘便等同於屬員對上司。香頭每晚要「焚錢糧」，這要報告給老娘娘知道。娘娘按月將錢糧發放給她屬下的四大門。

115 北京市平谷區文化委員會編，張興主編，《畿東泰岱——丫髻山》（北京：北京燕山出版社，2008），頁 178-179。

的瓜葛，她被認爲與狐狸精一樣帶有「左道」的成分。[116]事實上，丫髻山娘娘即便在很長一段時間內接受皇室成員、達官顯貴的眷顧，她在民眾心目中「左道」的成分依然未減。這就如同明代大眾文化中的五通，皇帝和宗教雖給予其神聖性，卻一點也沒改變其在人民心目中所謂魔神印象。[117]

即便是在康乾時期，朝廷對於丫髻山進香的強勢介入也未能完全抹除民眾的話語以及他們對這個神明信仰的表述。[118]在那個時代，這些民眾的理解和隱藏的文本在官方台前的絢爛光輝下顯得若有若無，逐漸隱沒在文獻之外。在晚清及民國年間，隨著正統符號的式微，這些後臺的隱藏文本才顯得愈加明顯。北京地區那些由香頭組織的朝頂隊伍，在「開山」之後，總是先在黃花嶺黃花洞進香，進行「焚香」、「設供」、「交願」、「焚表」等儀式，次日才再朝娘娘頂。對於香頭而言，參拜老娘娘（丫髻山娘娘）和王二奶奶乃是四大門壇口每年的定期典禮。這些四大門的信仰者認爲，丫髻山娘娘只是王二奶奶的直轄上司，王二奶奶才是天下四門仙家的主管。這位王二奶奶會奉天降壇，整個丫髻山都是她的轄境。王二奶奶會經常在壇上「下神」，爲小孩免除災禍而「下套子」。[119]

在民眾的意識中，碧霞元君的稱謂乃是相當官方的，他們習慣稱之爲娘娘。在農民的亞文化中，「娘娘」或「老娘娘」意味著建立個人且非正式溝通形式的偏向性。即便在當代，「碧霞元君」的稱謂作爲一種他稱，也並不是那些信眾所習慣使用的語彙。一直以來，官方對於此信仰的介入並未引起民眾的抵觸。在這些普羅大眾看來，朝廷的賞賜和饋贈或許僅僅說明了「老娘娘」的靈驗，畢竟民眾們眞正在乎的是靈驗與否。在北京地區，娘娘信仰正是以

116 康笑菲著，姚政志譯，《狐仙》，頁 165。
117 萬志英（Richard von Glahn）著，陳仲丹譯，〈財富的法術——江南社會史上的五通神〉，收入韋思諦（Stephen C. Averill）編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》（南京：江蘇人民出版社，2006）頁 143-196。
118 乾隆十七年〈如意撣塵淨爐老會碑〉。該碑把黃花頂與丫髻山並置爲重要的進香地點。這暗示了以黃花頂爲代表的四大門信仰在民眾宗教生活的重要性。
119 李慰祖著，周星補編，《四大門》，頁 46、56-62、77-86。

這種方式在民眾的生活領域發揮著作用。「請娘娘」、「謝娘娘」（供奉滿月全神）、「送娘娘」、「跳牆」、「還童兒」等儀式祈求的是這位女神對於子嗣的庇佑。[120]人們對於娘娘（尤其是丫髻山的東山娘娘）或王奶奶的崇拜，或多或少地要訴諸於與神明所建立的所謂個人的、互惠的關係；亦即「許願——還願」是這類民俗宗教的主要形式。

民眾的主位（emic）認知與表述，通常被湮沒於那些前臺的光芒之下。然而，這些隱藏的文本並未被完全覆蓋，它們始終對這些「理想觀念模型」有所回應。民眾對朝廷介入丫髻山進香的舉動有著不同的解釋。在眾多的故事中，丫髻山與皇室成員關係密切。相傳，丫髻山娘娘治好了康熙的天花。康熙賞賜丫髻山的道士李居祥八件龍袍，讓他充當其替身以消災避難；乾隆爲還願（他的一場大病由丫髻山娘娘治好）亦尋找了一個道士當替身，賜名乾一康，代其在丫髻山修行。自恃住持皇室的家廟，丫髻山的道士也驕縱一時，他們恫嚇縣官和王爺，與紅螺寺的和尚鬥法，還會以龍袍法會的形式炫耀他們的優越。[121]

對這些民眾而言，丫髻山是他們的村落祭祀中心，而並非那個爲盛世歌功頌德的政治舞臺，也不是學者眼中宣揚地區權力更迭的場域。在當地，丫髻山又名「大山廟」，是附近諸多村落的祭祀中心。黃花頂眞武廟的三月三廟會和丫髻山娘娘頂的四月廟會是這些村落最重要的慶典。自清代以來，毗鄰

120 「請娘娘」是民眾在廟會期間前往丫髻山將丫髻山娘娘請到自家神龕的風俗，一般以繡花鞋作爲供品；「謝娘娘」是在小孩滿月席後進行，祭祀對象爲十三位娘娘，又名「滿月全神」。全家按長幼依次向神龕上香叩首，之後敬獻敬神錢糧，後面東化掉。待丫髻山開廟會，父母攜子女到丫髻山謝拜娘娘。另，如小童天花病愈，也要「謝娘娘」；「送娘娘」是婚禮儀式中的一部份，在喜宴之前進行。禮主家將娘娘碼兒貼在裱糊的神龕上，謂之「娘娘駕」，在上香和敬拜後，面東由數人抬起，伴隨著鑼鼓聲送出家戶化掉；當地民眾認爲孩童久病不愈，乃是觸犯了娘娘，需裱糊一紙人充當替身，於廟會期間燒掉以保孩童健康，謂之「還童兒」；當地孩童多以「記名道士」的形式在丫髻山道觀掛名。掛名後無需在道觀修行，於初一、十五在家中祭祀娘娘，丫髻山廟會時「隨喜」、進香即可。「記名道士」相當於替身，爲孩童眞身修行納福。孩童成年後，要「跳牆」，意爲還俗。

121 這些民間故事現今仍流傳在丫髻山一帶的鄉村。平谷區的地方文化工作者對這些故事進行了收集整理，可參見北京市平谷區文化委員會編，張興主編，《畿東泰岱——丫髻山》，頁 115-166。

丫髻山的七個村就組成了名為「七和會」[122]的祭祀組織。它為廟會籌集錢糧、請酬神戲，負責調度各村的花會前往眞武廟和娘娘殿為整個村落祈福。「七和會」之下的進香組織以村落為單位元，目的是為整個村落祈福並酬謝丫髻山娘娘的庇佑，去丫髻山進香乃是他們社區集體儀式（local communal ritual）的一部份。這些當地人是在村落生活的語境中理解丫髻山廟會，而對那些遠道而來的進香者而言，丫髻山或許更多地是一個朝聖中心。換言之，紛繁複雜的進香隊伍存在著內部差異，他們之間對於丫髻山進香又有著不同的詮釋。

四、結語：標準化帷幕之下的話語交融

丫髻山在其近三百年的歷史中，呈現了一幅複雜的圖景：一座北京東邊的小山，如何被不同類型的進香者以各自不同的方式塑造？所有這些歷史的演員在丫髻山歷史的某一階段均扮演過重要角色，卻沒有一個社會類別可以獨佔這個聖山。尤其是他們各異的解釋與言說，沒有一種可以完全淹沒其他的聲音。因此，筆者更傾向將丫髻山進香視作一個複雜的意義交流體系。皇帝、王公大臣、宮女、太監、旗人、草根階層、新興社會群體、道士、四大門的信仰者，都在其中各自追尋著意義的表達。他們的聲音交錯著、相互影響著，演奏出一曲交響樂。

在丫髻山，這一幕發生在帝國晚期文化標準化的帷幕之下。在一定程度上，皇室成員的介入的確刺激了民間社會對於丫髻山進香的熱情，他們引導或迎合了大眾的宗教熱情。康熙、乾隆等皇室成員的多次駕臨向大眾傳遞這樣一個訊息：丫髻山進香是國家所默許的（儘管禮部從來沒有將碧霞元君確定為官方祭祀的對象）。在這裏，康熙向世人展現滿族皇室的合法統治，王公權貴為盛世歌功頌德。可以說，當丫髻山為權貴們提供一個絕佳的政治舞臺

[122] 「七和會」主要由以下幾個村落組成：行宮村、東山下村、松棚村、前髻山村、北髻山村、鳳落灘村、北店村。七個村每村都選出一個會長，七位會長輪流出任總會長。總會長有調度七個村花會、請戲資金的權力。

時，它亦向普通進香者拋出正統的假象。事實上，這也是諸多香客樂於接受的。即便碧霞元君的信仰並未被納入官方和菁英的正祀，她也不是以異端的面貌出現。

正是基於這種模棱兩可的模糊性，皇室成員與普羅大眾共享著一個符號，卻各自建構和表達著自己的觀念。實際上，包括薩滿實踐者在內的各種社會群體對丫髻山正統的外包裝都推崇備至。從這個角度來說，他們一同建構著標準化的假象，又都在此基礎上各自發揮。很難說清此過程是否爲有意的，但從丫髻山的故事可知，此種合作是建立在相互誤識之基礎上。民眾將康熙對玉皇的讚頌視作其對丫髻山娘娘的認可，康熙將民眾的宗教熱情當作是他們對自己的愛戴。正如宋怡明所指出的那樣，「標準化」的事實與「聲稱標準化」的說辭應該加以區分。[123]縱觀丫髻山的進香史，這種「聲稱正統」和「聲稱標準化」的實踐從未斷絕；相比之下，「標準化」的事實卻帶有極大的不連續性。由權力等級的各個層次共同營造的這個「正統與標準化的帷幕」貫穿著丫髻山近三百年的歷史，在它的庇護下，不同聲音和文本同時存在並發生交融。

這構成了杜贊奇（Prasenjit Duara）稱之爲「複刻符號」（superscribing symbols）[124]或康豹所說的「混響」（reverberation）[125]的歷史過程。丫髻山的個案爲我們展現了這些話語間更爲細膩的互動過程——它們相互競爭，又從其他話語中獲益，它們沒有一個可以始終主導著丫髻山的舞臺，卻又總是有一個是最強勢的。清中葉以前，朝廷和北京城關的香客共同塑造著丫髻山，丫髻山娘娘是這座聖山的象徵。晚清以降，當朝廷不再眷顧這裏時，農民亞

---

123 Michael Szonyi, “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China,” *Journal of Asian Studies*, 56:1, pp. 113-135; Michael Szonyi, “Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson’s Theories,” *Modern China*, 33:1, pp. 47-71.

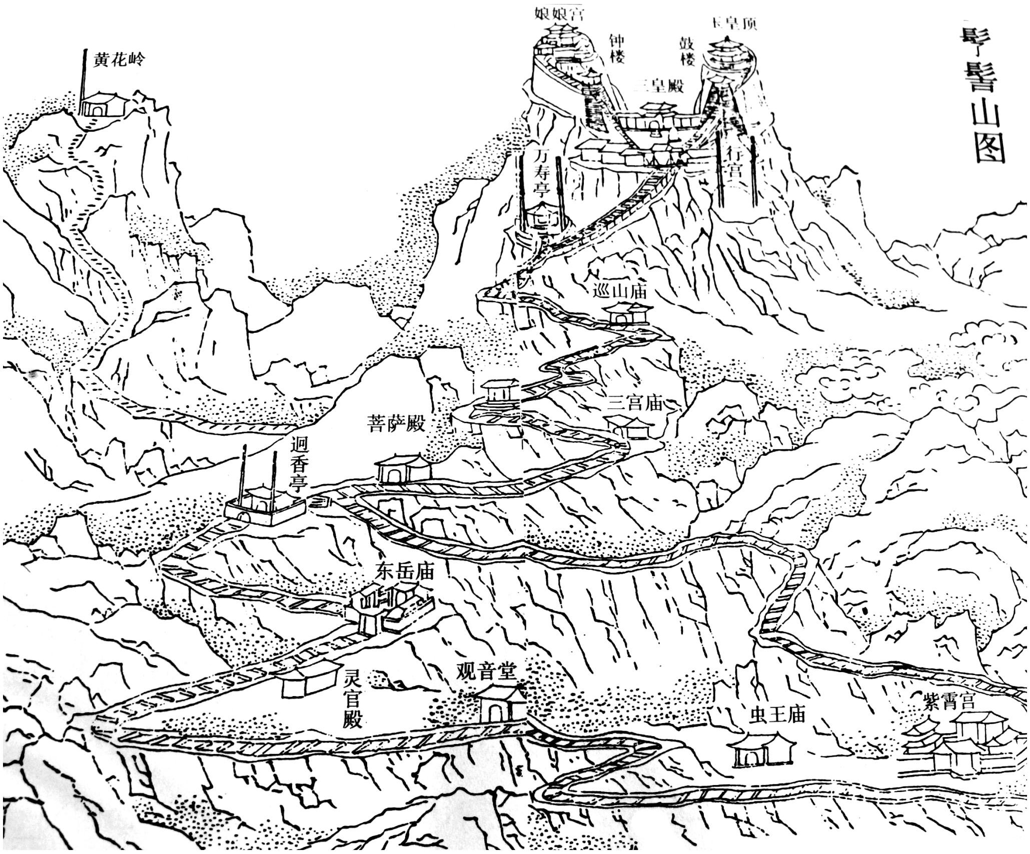
124 Prasenjit Duara “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War,” *Journal of Asian Studies*, 47:4 (Nov. 1988), pp.778-795.

125 Paul. R. Katz, *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang* (Albany: State University of New York Press, 1995).

文化中的隱藏文本從後臺走向了前臺。京東各縣的香會和王二奶奶成爲了丫髻山的新主人。

幾個世紀以來，不同進香者爲丫髻山積蘊了不同層次的解釋，這呈現出一個多面向的丫髻山。它對不同的社會群體意味著不同的含義，又被這多種話語的交織所塑造著。事實上，丫髻山在國家框架、民間社會、四大門信仰中均找到了其合適的位置，它變化顯現出極大的韌性和生命力。即便在當代的社會主義中國，丫髻山又以新的面貌登場；只是，這是另外一個故事了。

附圖 1　康熙時期丫髻山圖



資料來源：懷柔縣縣志編纂委員會，《（重印康熙）懷柔縣志》（北京：銀祥福利印刷廠，2000），插圖頁。

附圖 2　王二奶奶像

資料來源：徐天基攝於北京丫髻山娘娘殿，2011年8月。

附圖 3　狐仙女

資料來源：徐天基、羅丹攝於北京丫髻山紫霄宮側殿，2011年8月。

徵引書目

一、丫髻山碑刻材料（含縮寫）

YJSBK KX01 康熙三十五年〈丫髻山進香碑記〉

YJSBK KX02 康熙三十五年〈丫髻山天仙祠碑記〉

YJSBK KX03 康熙三十五年〈新建丫髻山聖母娘娘行宮普義門勒碑序〉

YJSBK KX04 康熙四十五年〈懷柔縣丫髻山天仙聖母廟碑記〉

YJSBK KX05 康熙四十六年〈丫髻山進香老會碑記〉

YJSBK KX06 康熙四十七年〈誠意會碑記〉

YJSBK KX07 康熙四十八年〈丫髻山天仙廟碑記〉

YJSBK KX08 康熙五十二年〈工部獻燈老會碑記〉

YJSBK KX09 康熙五十二年〈京都正陽門外豬市口迤南天橋元寶老會碑記〉

YJSBK KX10 康熙五十二年〈和碩誠親王萬壽亭碑〉

YJSBK KX11 康熙五十三年〈丫髻山行宮碑文〉

YJSBK KX12 康熙五十四年〈丫髻山玉皇閣碑記〉

YJSBK KX13 康熙五十五年〈福善聖會朝山碑記〉

YJSBK KX14 康熙五十六年〈二頂放堂老會碑記〉

YJSBK KX15 康熙六十年〈永遠勝會碑記〉

YJSBK YZ01 雍正元年〈丫髻山進香碑文〉

YJSBK QL01 乾隆七年〈報恩源留放堂老會〉

YJSBK QL02 乾隆十年〈如意攢香供獻鮮花壽桃勝會碑記〉

YJSBK QL03 乾隆十七年〈如意撣塵淨爐老會〉

YJSBK QL04 乾隆二十年〈景山南府靈官廟年例福善香茶鬥香老會恭詣寶宮酬願答報四恩碑銘〉

YJSBK QL05 乾隆二十四年〈製造引路一山神燈序碑〉

YJSBK QL06 乾隆二十九年〈京都順天府昌平州懷柔縣寅洞裏地方〉

YJSBK QL07 乾隆三十二年〈純善源留老會〉

YJSBK QL08 乾隆三十五年〈四頂源流子孫老會酬恩碑記〉

YJSBK QL09 乾隆三十八年〈永遠簾子老會〉

YJSBK QL10 乾隆四十五年〈永遠放堂濟貧捨飯碑〉

YJSBK QL11 乾隆五十一年〈合意進供鮮花老會〉

YJSBK QL12 乾隆五十九年〈京都龍燈老會掛燈獻茶〉

YJSBK QL13 乾隆六十年〈子午香長香會碑記〉

YJSBK JQ 01 嘉慶十三年〈一山善人燈會記事碑〉

YJSBK DG01 道光十七年〈重修丫髻山碧霞元君廟碑文〉
YJSBK TZ01 同治二年〈香河縣南窩頭村合義會碑〉
YJSBK TZ02 同治三年〈香武大後家灣恭意老會碑記〉
YJSBK TZ03 同治十二年〈立眾善供俸乾果素燭以及照善士拜頂碑文〉
YJSBK GX01 光緒元年〈京東懷邑寅洞裏眾善引右各村人等永遠濟貧放堂老會碑記〉
YJSBK GX02 光緒十二年〈敬獻翠冠碑序〉
YJSBK GX03 光緒十九年〈天仙聖母九位元君靈感顯應碑記〉
YJSBK GX04 光緒二十三年〈順義縣助善老會碑〉
YJSBK GX05 光緒三十一年〈寶坻縣城南如意老會碑記〉
YJSBK GX06 光緒三十一年〈萬誠老會碑〉
YJSBK GX07 光緒三十二年〈大後家灣恭意會重建碑記〉
YJSBK GX08 光緒三十二年〈立施捨香火地租碑記〉
YJSBK MG01 民國十年〈誠意聖會碑記〉
YJSBK MG02 民國二十年〈□□京西海甸圓明園外□□□□□□善住前北丫髻山朝□□□□〉
YJSBK MG03 民國二十四年〈重修迴香亭殿宇以及盤道碑記〉

二、檔案、典籍、方志

《內務府掌儀司承應各項香會花名冊》，北京：全國圖書館文獻縮微複製中心，2004。
《世宗憲皇帝上諭內閣》，卷 18，清文淵閣四庫全書本。
周家楣、沈秉成、薛福成修，張之洞、繆荃孫纂，《（光緒）順天府志》，收入《續修四庫全書》，冊 683，上海：上海古籍出版社據清光緒十二年（1886）刻十五年（1889）重印本影印，1997。
張榮錚等點校，《大清律例》，卷 16，天津：天津古籍出版社，1993。
黃彭年等纂修，《畿輔通志》，卷 11，石家莊：河北人民出版社，1985。
劉錦藻，《皇朝續文獻通考》，收入《續修四庫全書》，冊 817、818，上海：上海古籍出版社據民國商務印書館影印十通本影印，1997。
懷柔縣縣志編纂委員會，《（重印清康熙）懷柔縣志》，北京：銀祥福利印刷廠，2000。

三、專著

于敏中等編纂，《日下舊聞考》，冊 4，北京：北京古籍出版社據清乾隆三十九年（1774）刊本校點，1983。
中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編，《民間寶卷》，冊 4，合肥：黃山書社，2005。
中華圖書館編輯部，《北京指南》，北京：中華圖書館，1916。
王大為（David Ownby）著，劉平譯，《兄弟結拜與秘密會黨——一種傳統的形成》，北京：商務印書館，2009。
王先謙，《東華錄》，收入《續修四庫全書》，冊 370，上海：上海古籍出版社據清光緒十年（1884）

長沙王氏刻本影印，1997。
王先謙，《東華續錄》，收入《續修四庫全書》，冊 372、375，上海：上海古籍出版社據清光緒十年（1884）長沙王氏刻本影印，1997。
北京市平谷區文化委員會編，《畿東泰岱——丫髻山》，北京：北京燕山出版社，2008。
北京市社會科學研究所《北京歷史紀年》編寫組編，《北京歷史紀年》，北京：北京出版社，1984。
北京東嶽廟民俗博物館編，趙世瑜主持輯錄，《北京東嶽廟與北京泰山信仰碑刻輯錄》，北京：中國書店出版社，2004。
北京圖書館金石組編，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，冊 62，鄭州：中州古籍出版社，1989。
田蘊瑾，《最新北平指南》，北平：自強書局，1935。
托津等總裁，姚祖同，吳其彥等總纂，《欽定平定教匪紀略》，台北：成文出版社，1971。
吳振棫撰，童正倫點校，《養吉齋叢錄》，北京：中華書局，2005。
吳效群，《妙峰山：北京民間社會的歷史變遷》，北京：人民出版社，2006。
吳效群，《走進象徵的紫禁城：北京妙峰山民間文化考察》，南寧：廣西人民出版社，2007。
李慰祖著，周星補編，《四大門》，北京：北京大學出版社，2011。
杜贊奇（Prasenjit Duara）著，王憲明譯，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國現代史研究》，北京：社會科學文獻出版社，2003。
京綏鐵路管理局編譯課編，《京綏鐵路旅行指南》，鄭州：大象出版社，1922 年初版，2009 年再版。
和邦額著，王一工、方正耀點校，《夜譚隨錄》，上海：上海古籍出版社，1998。
奉　寬，《妙峰山瑣記》，廣州：國立中山大學民俗學會，1929。
俞　蛟，《夢廠雜著》，北京：北京古籍出版社，2001。
徐　珂，《增訂實用北京指南》，北京：商務印書館，1923。
袁枚著，崔國光校點，《新齊諧》，濟南：齊魯書社，2004。
逆旅過客著，梅花館主校正，《都市叢談》，北京：北京古籍出版社據 1940 年北京隆福寺街文奎堂書莊石印本整理付印，1995。
馬里千等編，《中國鐵路建築編年簡史（1881-1981）》，北京：中國鐵道出版社，1985。
馬芷庠編，《北平旅行指南》，鄭州：大象出版社據 1937 年版影印，2009。
馬凱元、紹高甫著，邱鐘麟編，《新北京指南》，編 2，下冊，北京：擷華書局，1914 年 9 月。
商務印書館，《增訂實用北京指南》，北京：商務印書館，1926。
康笑菲（Xiaofei Kang）著，姚政志譯，《狐仙》，台北：博雅書屋，2009。
許　洵，《當代北京鐵路史話》，北京：當代中國出版社，2010。
陳巴黎，《北京東嶽廟》，北京：中國書店，2002。
隋少甫、王作楫編，《京都香會話春秋》，北京：燕山出版社，2004。
葉　濤，《泰山香社研究》，上海：上海古籍出版社，2009。

董曉萍、呂敏（Marianne Bujard）主編，《北京內城寺廟碑刻志》，北京：國家圖書館出版社，2011。

賈英華，《末代太監孫耀庭傳》，北京：人民出版社，2004。

裴宜理（Elizabeth Perry）著，池子華、劉平譯，《華北的叛亂者與革命者（1845-1945）》，北京：商務印書館，2007。

趙爾巽，《清史稿》，收入《續修四庫全書》，冊 295，上海：上海古籍出版社據上海辭書出版社圖書館藏民國十七年（1928）《清史稿》鉛本（關內本）影印，1997。

劉小萌，《清代北京旗人社會》，北京：中國社會科學出版社，2008。

劉侗、于奕正，《帝京景物略》，北京：北京古籍出版社，1980。

劉錫誠主編，《妙峰山・世紀之交的中國民俗流變》，北京：中國城市出版社，1996。

潘榮陛，《帝京歲時紀勝》，北京：北京古籍出版社，1981。

興亞院華北連絡部政務局調查所編纂，《乾隆京城全圖》，北平：日本興亞院華北聯絡部政務局調查所縮印版（1:2600），1940。

韓書瑞（Susan Naquin）著，陳仲丹譯，《千年末世之亂：1813 年八卦教起義》，南京：江蘇人民出版社，2012。

韓書瑞（Susan Naquin）著，劉平、唐雁超譯，《山東叛亂：1774 年王倫起義》，南京：江蘇人民出版社，2008。

顧頡剛編著，《妙峰山》，台北：福祿圖書公司，1969 年再版。

Ashiwa, Yoshiko, and David L. Wank, eds. *Making Religion, Making the State: the Politics of Religion in Modern China*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2009.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. London: Faber, 1969.

Chau, Adam Yuet. *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2006.

Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China.* Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Dott, Brian Russell. *Identity Reflections: Pilgrimages to Mount Tai in Late Imperial China.* Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2004.

Goossaert, Vincent, and David A. Palmer. *The Religious Question in Modern China.* Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

Kipnis, Andrew B. *Producing Guanxi: Sentiment, Self, and Subculture in a North China Village.* Durham, NC: Duke University Press, 1997.

Katz, Paul. R. *Demon Hordes and Burning Boats: The Cult of Marshal Wen in Late Imperial Chekiang.* Albany: State University of New York Press, 1995.

Naquin, Susan. *Peking: Temples and City Life, 1400-1900.* Berkeley: University of California Press,

2000.

Naquin, Susan. *Pilgrims and Sacred Sites in China.* Berkeley: University of California Press, 1992.

Nedostup, Rebecca Allyn. *Superstitious Regimes: Religion and the Politics of Chinese Modernity.* Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2009.

Sangren, Paul Steven. *History and Magical Power in a Chinese Community.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1987.

Scott, James C. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts.* New Haven; London: Yale University Press, 1990.

Scott, James C. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven: Yale University Press, 1986.

Smith, Arthur Henderson. *Village Life in China.* Boston: Little, Brown, 1970.

Yang, C. K. *Religion in Chinese Society: A Study of Contemporary Social Functions of Religion and Some of Their Historical Factors.* Berkeley: University of California Press, 1961.

Yan, Yunxiang. *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village.* Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1996.

四、論文

王曉莉，〈明清時期北京碧霞元君信仰與廟會〉，《中央民族大學學報（哲學社會科學版）》，2006 年第 5 期，頁 108-114。

尹玉茹，〈王二奶奶與丫髻山廟會〉，收入歐大年、范麗珠編，《香河廟會、花會與民間習俗》，天津：天津古籍出版社，2007。

李世瑜，〈妙峰山與天津〉，《天津文史》，1995 年第 1 期，頁 61-62。

李景漢，〈妙峰山「朝頂進香」的調查〉，《社會學雜誌》，卷 2 期 5-6 合刊，1925，頁 1-42。

車錫倫，〈明代西大乘教的《靈應泰山娘娘寶卷》〉，《揚州師院學報（社會科學版）》，1993 年第 4 期，頁 61-66。

吳效群，〈北京碧霞元君信仰與妙峰山廟會〉，《民間文學論壇》，1998 年第 1 期，頁 46-52。

吳效群，〈北京妙峰山碧霞元君信仰研究史〉，《民俗研究》，2002 年第 3 期，頁 42-51。

吳效群，〈文化的衝突與較量——北京妙峰山碧霞元君信仰與天津民眾之關係〉，《河南大學學報（社會科學版）》，卷 44 期 2，2004 年 3 月，頁 76-79。

林玉軍、岳升陽，〈明至民國北京東部碧霞元君朝拜圈研究〉，《北京社會科學》，2007 年第 5 期，頁 78-82。

周　星，〈四大門：北方民眾生活裏的幾種靈異動物〉，《地域社會與信仰習俗——立足田野的人類學研究》（廣州：中山大學出版社，2007），頁 323-353。

周振鶴，〈王三奶奶〉，《民俗》，期 69、70 合刊，1929 年 7 月，頁 68-107。

科大衛、劉志偉，〈「標準化」還是「正統化」？——從民間信仰與禮儀看中國文化的大一統〉，

《歷史人類學學刊》，卷 6 期 1-2 合刊，2008 年 10 月，頁 1-21。
科大衛、劉志偉，〈對蘇堂棟教授的簡短回應〉，《歷史人類學學刊》，卷 7 期 2，2009 年 10 月，頁 165-166。
范麗珠，〈北方民間信仰中的肉身成道：從王二奶奶到香河老人〉，收入范麗珠、歐大年，《中國北方農村社會的民間信仰》，上海：上海人民出版社，2013，頁 165-190。
陳熙遠，〈「宗教」——一個中國近代史上的關鍵字〉，《新史學》，卷 13 期 4，2002 年 12 月，頁 37-66。
葉郭立誠，〈北平東嶽廟調查〉，收入《國立北京大學中國民俗學會民俗叢書》，輯 3，台北：東方文化書局，1939 年初刊，1971 年再版，頁 39-41。
葉　濤，〈碧霞元君信仰與華北鄉村社會——明清時期泰山香社考論〉，《文史哲》，2009 年第 2 期，頁 24-37。
葉　濤，〈論碧霞元君信仰的起源〉，《民俗研究》，2007 年第 3 期，頁 194-201。
趙世瑜，〈國家正祀與民間信仰的互動——以明清京師的「頂」與東嶽廟爲個案〉，《北京師範大學學報（社會科學版）》，1998 年第 6 期，頁 18-26。
萬志英（Richard von Glahn）著，陳仲丹譯，〈財富的法術——江南社會史上的五通神〉，收入韋思諦（Stephen C. Averill）編，陳仲丹譯，《中國大眾宗教》，南京：江蘇人民出版社，2006，頁 143-196。
韓書瑞（Susan Naquin）著，周福岩、吳效群譯，〈北京妙峰山的進香之旅：宗教組織與聖地〉，《民俗研究》，2003 年第 1 期，頁 75-107。
羅香林，〈妙峰山與碧霞元君〉，收入羅香林，《民俗學論叢》，台北：傳記文學出版社，1969，頁 1-59。
蘇生文，〈晚清以北京爲重心的鐵路網的形成〉，《中國歷史博物館館刊》，2001 年第 1 期，頁 41-48。
蘇堂棟，〈明清時期的文化一體性、差異性與國家——對標準化與正統實踐的討論之延伸〉，《歷史人類學學刊》，卷 7 期 2，2009 年 10 月，頁 139-163。
Duara, Prasenjit. “Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War.” *Journal of Asian Studies*, 47:4 (Nov. 1988), pp. 778-795.
Goossaert, Vincent. “1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?” *Journal of Asian Studies*, 65:2 (May 2006), pp. 307-336.
Goossaert, Vincent. “The Social Organization of Religious Communities in the Twentieth Century.” In David A. Palmer, Glenn Shive, and Philip L. Wickeri, eds. *Chinese Religious Life*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011, pp. 172-190.
Li, Wei-tsu. “On the Cult of the Four Sacred Animals (Szu Ta Men) in the Neighborhood of Peking.” *Folklore Studies*, 7:19 (1948), pp. 1-94.

Naquin, Susan. “The Peking Pilgrimage to Miao-feng Shan: Religious Organizations and Sacred Sites.” In Susan Naquin and Chün-fang Yü, eds., *Pilgrims and Sacred Sites in China*. Berkeley: University of California Press, 1992, pp. 333-377.

Pomeranz, Kenneth. “Orthopraxy, Orthodoxy, and the Goddess(es) of Taishan.” *Modern China*, 33:1 (Jan. 2007), pp. 22-46.

Pomeranz, Kenneth. “Power, Gender, and Pluralism in the Cult of the Goddess of Taishan.” In Theodore Huters, Roy Bing Wong, and Pauline Yu, eds., *Culture and State in Chinese History*: *Conventions, Accommodations, and Critiques*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1997, pp. 182-207.

Siu, Helen F. “Recycling Rituals: Political and Popular Culture in Contemporary Rural China.” In E. Perry Link, Richard W. Madsen, and Paul G. Pickowicz, eds., *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*. Boulder: Westview Press, 1989, pp. 121-137.

Szonyi, Michael. “Making Claims about Standardization and Orthopraxy in Late Imperial China: Rituals and Cults in the Fuzhou Region in Light of Watson’s Theories.” *Modern China,* 33:1 (Jan. 2007), pp. 47-71.

Szonyi, Michael. “The Illusion of Standardizing the Gods: The Cult of the Five Emperors in Late Imperial China.” *Journal of Asian Studies*, 56:1 (Feb. 1997), pp. 113-135.

Watson, James L. “Standardizing the Gods: The Promotion of T’ien Hou (Empress of Heaven) Along the South China Coast, 960-1960.” In David G. Johnson, Andrew J. Nathan, and Evelyn S. Rawski, eds., *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 292-325.

Watson, James L. “The Structure of Chinese Funerary Rites: Elementary Forms, Ritual Sequence, and the Primacy of Performance.” In James L. Watson and Evelyn S. Rawski, eds., *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley; London: University of California Press, 1988, pp. 4-19.

Watson, James L. “Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China.” In Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, eds., *China's Quest for National Identity*. Ithaca: Cornell University Press, 1993, pp. 80-103.

Under the Shadow of "Claims To Standardization": Pilgrimage to Yaji Shan, Beijing, 1696-1937

Xu Tianji*

Abstract

This article takes an interdisciplinary approach to the history of pilgrimage to Yaji Shan in Beijing from 1696 to 1937. Through the comparative analysis of stele inscriptions, local gazetteers, literary sketches and oral stories, it attempts to reflect on James L. Watson's theories of orthopraxy and standardization by delineating the historical changes to Yaji Shan over two hundred years. I argue that substantive standardization and adherence to orthopraxy should be distinguished analytically from claims to standardization and adherence to orthopraxy, and that the case of pilgrimage to Yaji Shan indicates the latter rather than the former. In contrast to the substantive standardization, there was a consistent thread running through such claims. It is under the shadow of "claims to standardization and orthopraxy" that different voices could reverberate with one another and blend into one another.

Keywords: Yaji Shan Niangniang (Bixia yuanjun), Granny Wang, Four Sacred Animals, pilgrimage, claims to standardization

* Centre for Chinese Cultural Heritage, Hong Kong Baptist University